MASTER NEGATIVE

NO. 93-81674-1

AUTHOR:

PESCH, TILMANN

TITLE:

KANT ET LA SCIENCE MODERNE

PLACE:

PARIS

DATE:

[1894]

Master Negative #

93-81674-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Pesch, Tilmann, 1836-1899.
...Kant et la science moderne, tr. de l'allemand par M.Lequien. Paris, Lethielleux, [1894]
277 p. 18½ cm.

At head of title: R.P.Tilmann Pesch...

99742

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 8-16-93 INITIALS May
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

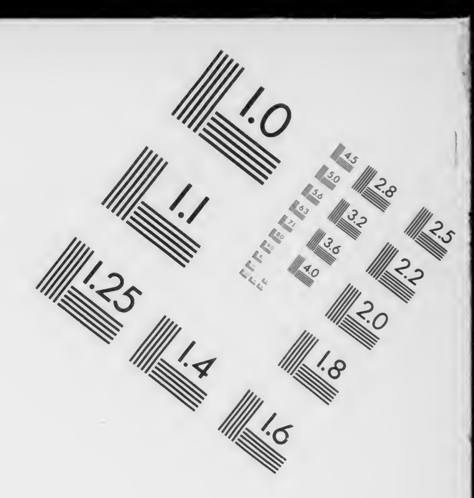


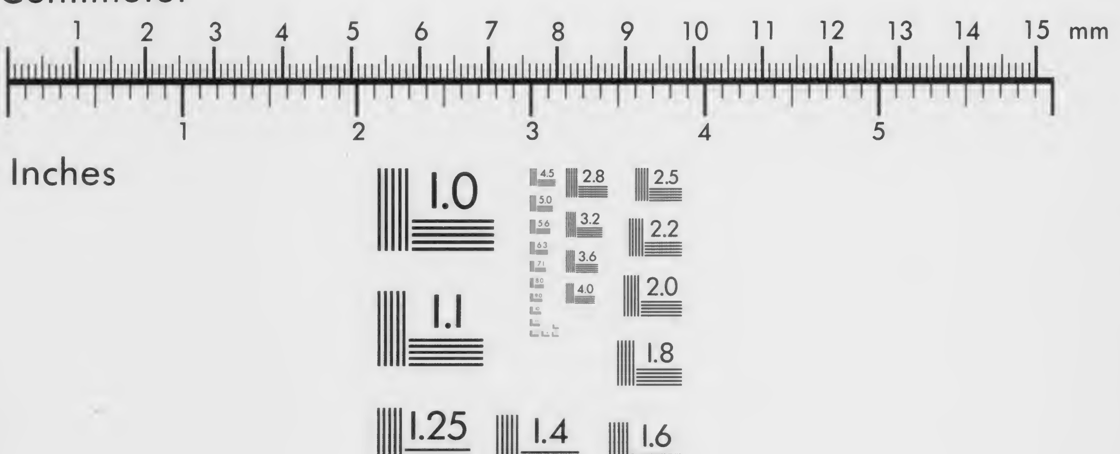
AIIM

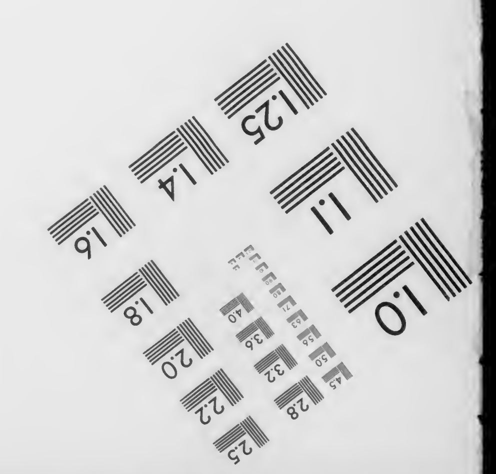
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

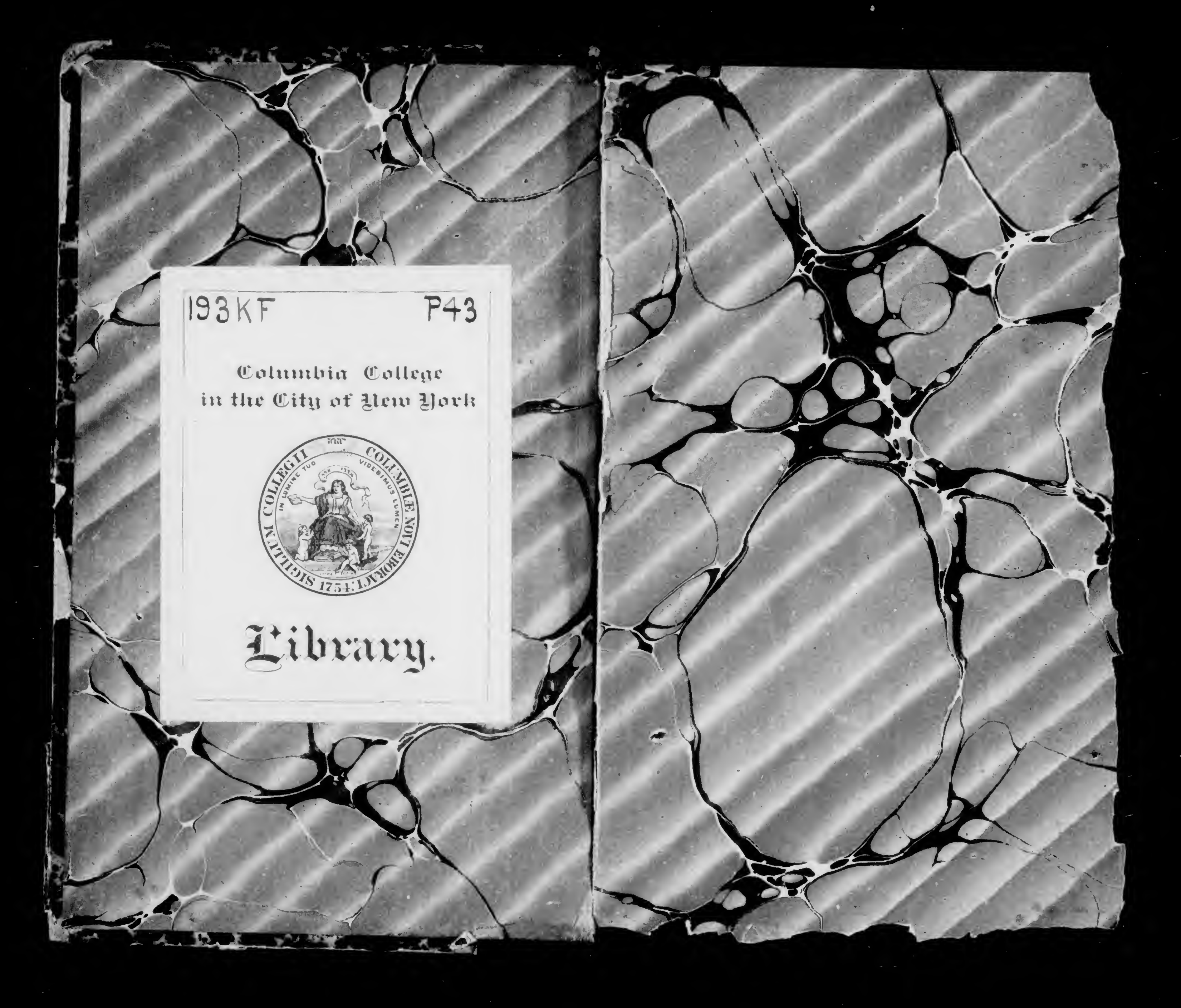






MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




193KF
P43
Columbia College
in the City of New York
Library.

KANT

ET

LA SCIENCE MODERNE

R. P. Tilmann PESCH
De la Compagnie de Jésus.

KANT

ET

LA SCIENCE MODERNE

Traduit de l'allemand par M. Lequien



PARIS
P. LETHIELLEUX, Libraire-Éditeur
10, Rue Cassette, 10

INTRODUCTION

---

1. — Roc contre roc ! En face du roc, sur lequel repose l'Église chrétienne, le sécularisme qui, devenu puissant, se complaît follement dans la jouissance du présent et ne veut point en conséquence entendre parler d'ordre surnaturel, a élevé un autre roc, du haut duquel il dirige contre le premier, semblable à une ruine qui se dresse du fond du passé, « ses attaques foudroyantes ». Ce nouveau roc s'appelle la science moderne.

C'est de la « science » qu'on s'autorise souverainement pour combattre l'Église

et le christianisme historique. C'est « la science » qui doit fournir pour ce combat les armes les mieux trempées. Au nom de la « science », on s'empresse avec un véritable enthousiasme à l'œuvre tristement destructrice de la vie chrétienne, c'est-à-dire catholique. C'est dans « la science » qu'on croit avoir trouvé un nouveau point de vue solide, grâce auquel s'ouvrira pour l'humanité tout entière l'âge nouveau d'une civilisation supérieure.

2. — Par « science » on ne peut entendre ici le résultat des recherches profondes de tel ou tel savant, pas plus que la culture assidue de l'une des branches multiples du savoir. C'est plutôt, ainsi d'ailleurs qu'on en convient partout, l'esprit, qui anime le savoir moderne, ce qu'on appelle « la pensée moderne », la conception de la vie qui est au fond des mouvements puissants qui agitent les courants scientifiques ; c'est, en un mot, la Philosophie, dont on veut parler. C'est seulement en tant qu'une branche de la science s'occupe de philosophie, c'est-à-dire contribue en quelque chose à la formation d'une conception déterminée du monde, que cette branche est une puissance pour la création d'une vie supérieure.

Dans un âge précédent, la science moderne avait conscience que sa force, la source de son influence, se trouvait dans sa Philosophie ; plus tard, elle perdit cette conscience ; de nos jours cependant elle l'a recouvrée et c'est elle qui revit à un degré prodigieux dans toutes les couches du monde savant. La science de nos jours déclare précisément qu'elle cherche sa base dans la philosophie.

C'est ce qui est devenu au plus haut point frappant dans la branche scientifique même qui, plus que toute autre,

est fière de ses progrès, je veux dire *les sciences naturelles.* « Le besoin d'asseoir « et de compléter leurs vues par des re- « cherches philosophiques », dit Ed. Zel- « ler (1), « semble se faire sentir aujour- « d'hui de nouveau dans les sciences natu- « relles, plus vivement qu'il y a quelques « années ». Depuis assez longtemps déjà des savants en renom ont préparé les voies à cette tendance générale. Il suffit de nommer Jean Müller, Helmholtz, Faraday, Fechner, J. Liebig, Fr. Zœllner, Ludwig, G. Wundt, etc. pour se rappeler que les plus éminents naturalistes ne se sont pas contentés de l'étude des objets propres de leur spécialité, mais qu'ils se sont efforcés de leur donner de la valeur en les mettant en contact avec la philosophie. Il est ainsi arrivé que, tandis qu'il y a quelques années encore on ne

(1) Ed. Zeller, Histoire de la philosophie allemande (2e édit.). p. 736.

considérait qu'avec un suprême dédain la métaphysique, c'est-à-dire le suprasensible, la science du suprasensible, aujourd'hui il n'est presque pas de savant distingué, qui écrive un ouvrage sans se livrer à des discussions métaphysiques.

3. — Comme aussi bien personne, pour peu qu'il réfléchisse, ne peut rester indifférent devant l'importance de ce combat livré à l'Église chrétienne, en apparence au nom et dans l'intérêt de la science, chacun se trouve entraîné à rechercher quelle est la conception du monde, l'idéal de la vie, en un mot la « philosophie », sur laquelle s'appuie la science moderne et qui se présente à nous à la place du christianisme, comme la seule vraie science de la vie.

En quoi consiste donc cette doctrine? Depuis bien longtemps en Allemagne, dans les régions supérieures de la science, Kant est expressément désigné com-

me celui qui a animé notre siècle de son esprit. Aujourd'hui encore, en Allemagne, c'est incroyable comme on s'en réfère souvent à Kant ainsi qu'au fondement le plus solide de la science moderne. C'est lui qui est ce fondement, mais ce fondement est ruineux : voilà les deux parties de notre étude.

Emmanuel Kant naquit le 22 avril 1724 à Kœnigsberg, en Prusse. Il se livra d'abord à l'étude de la théologie protestante, puis il passa à celle des sciences naturelles, des mathématiques et de la philosophie. Parmi ses nombreux écrits il faut distinguer la « Critique de la Raison pure (1781) ». Il y rend toute philosophie impossible par cette conclusion, qu'à la connaissance humaine ne correspond aucune réalité objective, mais qu'elle n'est qu'un produit et comme une œuvre d'art, élaborée par le sujet connaissant. Il mourut au commencement de ce siècle.

Déjà sur les contemporains de Kant le caractère extraordinaire de l'homme avait fait une impression profonde. En entrant dans sa chambre, Reuss, professeur de philosophie à Würtzbourg, dit qu'il avait fait un voyage de cent soixante milles pour voir Kant. Charles Bernard Reinhold alla jusqu'à cette affirmation blasphématoire, que Kant aurait dans cent ans la réputation du Christ (1). « La philosophie de Kant », écrivait J. G. Fichte en 1794, « n'est encore qu'un pe-« tit grain de sénevé, mais elle deviendra « et doit devenir un arbre, qui ombrage-« ra l'humanité tout entière (2) ». Et Schiller dit : « Les grandes idées maîtresses « de la philosophie idéaliste restent un « trésor éternel, et, quand ce ne serait

(1) Correspondance de Schiller avec Kœrner, II, p. 182.

(2) Schütz, Vie et correspondance de Fichte, III, p. 97.

« qu'à cause d'elles, on doit s'estimer heu-
« reux d'avoir vécu de ce temps (1) ». Saisi d'un semblable enthousiasme, G. de Humboldt écrit : « Lorsqu'on veut « déterminer la gloire que Kant a procu- « rée à sa nation, et le service qu'il a ren- « du à la pensée spéculative, trois cho- « ses demeurent indubitablement certai- « nes : ce qu'il a détruit ne se relèvera « jamais, — ce qu'il a fondé ne périra « jamais, — et, ce qui est le plus impor- « tant, il a fait une réforme telle que tou- « te l'histoire de la philosophie en pré- « sente peu de pareilles ».

L'opinion qui considère Kant comme le centre de la philosophie nouvelle, s'est perpétuée jusqu'à nos jours par une tradition puissante. Depuis un siècle, selon l'expression de Fortlage (2), « la philoso-

(1) Correspondance de Humboldt, p. 490.
(2) Histoire du développement de la philosophie depuis Kant (Introduction).

« phie doit être le développement régulier « du système de l'absolue vérité, trou- « vé par Kant et entré avec lui dans le « monde ; c'est comme une tige mère, qui « ne cesse de croître et ne peut être dé- « racinée ». Le même savant dit que « tous les penseurs allemands, pris en- « semble et séparément, ne sont que « des Kantiens diversement dévelop- « pés (1) ». Lorsque, à une époque ultérieure, le siècle, « tiraillé en tous sens « par des spéculations de toute sorte, était « las de spéculer », c'est Kant qui, de tous les philosophes, fut le moins méprisé par la pensée moderne.

Aujourd'hui encore le météore de Kœnigsberg brille d'un éclat sans pareil dans le ciel étoilé de la pensée allemande. « Depuis les dernières années en Al- « lemagne », écrit Kuno Fischer, « l'inté-

(1) Histoire du développement de la philosophie depuis Kant (Introduction).

« rêt pour la philosophie de Kant et l'é-
« tude de cette doctrine se sont heureu-
« sement renouvelés, et ont pris un es-
« sor qui fait plaisir (1) ». Chaque jour voit croître le nombre des travailleurs qui s'embauchent sous les ordres du grand architecte de Kœnigsberg ; chaque jour voit grossir la masse des hommes-liges, qui vont lui demander la lumière. En particulier, un groupe de penseurs qui augmente chaque jour, a entrepris la restauration complète de la philosophie de Kant, et cette adjuration, chaque jour plus retentissante : « Il faut revenir à Kant » ! est directement adressée au monde savant par l'historien du matérialisme, F. A. Lange. Son ouvrage si admiré n'est que la démonstration de ce fait, que l'esprit de Kant est l'esprit de notre temps.

(1) Histoire de la philosophie moderne, t. III, Préface.

Voici venu précisément, se figure-t-on (1), le moment où doit se réaliser ce que Kant a énoncé il y a cent ans dans la conclusion de son chef-d'œuvre : « Nous,
« les élèves et les lecteurs de Kant, notre
« travail consiste à faire une grande rou-
« te stratégique de l'humble sentier que
« l'héroïque penseur a découvert ».

Ce ne sont pas seulement les Kantiens, au sens strict, qui se considèrent comme la postérité du grand penseur de Kœnigsberg. Sur aucun sujet depuis longtemps, dans les hautes régions de la science, on n'a autant parlé et discuté que sur Kant. Les systèmes les plus opposés entre eux, et même (ô prodige !) ceux de nos grands naturalistes cherchent dans Kant, avec une confiance sans limites, leurs racines ou du moins

(1) L. Noiré, Fondement d'une philosophie conforme à notre temps (Leipzig, 1875).

leur fondement. « Kant, » dit Reuschle, « a préludé à la gloire de la critique de la « Raison pure par celle que lui ont va-« lue la théorie et l'histoire naturelle du « ciel ». D'après Zœllner (1), « les concep-« tions sur lesquelles les rigoureux cher-« cheurs du présent ont élevé l'édifice « superbe de leur réputation scientifi-« que, s'accordent merveilleusement avec « Kant dans les moindres détails ». Avec Kant, dit E. Dubois-Reymond, « finit la « série des philosophes qui, en pleine « possession des connaissances de leur « temps dans les sciences naturelles, « prenaient part eux-mêmes aux travaux « des naturalistes ». Bref, le nom de Kant promet de dépasser en popularité tous les autres noms.

4. — Que le nom de Kant retentisse si facilement et si haut de notre temps,

(1) De la nature des comètes (2e édit. Leipzig, 1872).

cela n'a rien d'étrange, si l'on songe que notre temps retrouve dans Kant son propre esprit. La philosophie de Kant n'a, il est vrai, jamais été populaire ; ce qui l'en a empêché, c'est son style, que Schopenhauer qualifie élogieusement de « brillante sécheresse » ; elle n'a été pleinement comprise que dans des régions supérieures. Mais, comme G. H. Riehl le remarque avec raison dans son livre sur la *Famille*, « il n'y a point d'enseigne-« ment si haut et si raffiné qui ne pénè-« tre à travers toutes les couches de la « société jusque dans la hutte du der-« nier des pauvres, s'il s'est d'abord bien « implanté dans l'esprit des savants de « la nation. La diffusion d'une fausse « doctrine ressemble alors fatalement à « la marche des épidémies à travers le « monde ». Lorsque plus tard, par une étude plus approfondie, nous trouverons que notre civilisation allemande est beau-

coup plus kantienne qu'il ne semble au premier abord, nous pourrons conclure que cet effet est dû essentiellement à l'influence de la *littérature allemande*.

5. — Le trait propre de notre littérature moderne, c'est qu'elle creuse un abîme entre la réalité terrestre et l'Au-delà, non pas l'Au delà réel, au sens chrétien, mais un Au delà idéal, c'est-à-dire imaginaire, un monde idéal sans consistance, où vagabonde l'esprit en quête de jouissances esthétiques. Or ce n'est là, comme nos études l'établiront, qu'une application de la philosophie de Kant.

Quel grand littérateur a autant influé sur la formation de l'esprit, surtout chez les jeunes gens, que Schiller? Et précisément Schiller, plus que tout autre poète, se tient sur le terrain du Kantisme. Il écrit à Gœthe : « Une saine et « belle nature n'a pas besoin, comme « vous le dites vous-même, de morale,

« de droit naturel, de métaphysique; « elle n'a pas besoin de divinité et d'im« mortalité qui lui servent d'appui et de « support. Ces trois points, pour une telle « nature, ne peuvent jamais être des in« térêts et des besoins sérieux ; au fond « du tempérament esthétique ne se ma« nifeste aucun besoin de ces motifs de « consolation, qui doivent être tirés de « la spéculation » (1). Kant « officielle« ment » n'allait pas encore aussi loin ; du moins il soutient ne pouvoir se passer, en vertu d'un besoin de la raison, de ces motifs de consolation comme si c'étaient des fictions qu'on est forcé de créer. Mais avoir enseigné « *qu'on ne peut connaître* » ni la divinité, ni la morale, ni le droit naturel, ni le monde suprasensible, ni l'immortalité, c'est déjà un grand service qu'a rendu Kant. Lorsque

(1) Cf. Noak, J. G. Fichte dans sa vie, p. 360.

Schiller, dans ses Poésies, parle du royaume de l'Idéal, « du royaume des « ombres » du « royaume des songes », des « régions sereines où habitent les « formes pures » ; lorsqu'il nous invite « à fuir de la sphère limitée des sens « dans le monde libre de la pensée », lorsqu'il chante : « Plus haut, toujours « plus haut nous montons jusqu'à ce « que dans la mer de l'éternelle splen- « deur la mesure et le temps meurent « et disparaissent », — il ne faut entendre par là que le monde intelligible de Kant, dégagé des formes intuitives de l'espace et du temps. « Schiller », dit Lange, « a saisi avec une véritable force de « divination ce qu'il y a de plus intime « dans les doctrines de Kant; il a dévoi- « lé à nos regards le monde intelligible « de Kant, en le considérant en poè- « te (1) ». Et ailleurs : « dans les poésies

(1) Histoire du matérialisme, II, p. 62.

« philosophiques de Schiller nous trou- « vons une manifestation de la forme « que prête à l'idéal une faculté créatrice « toute puissante, en la faisant passer « nettement et franchement dans le do- « maine de l'imagination » (1). Cet abîme creusé entre la réalité et l'idéal, cette fuite loin des puissances de la vie réelle dans le monde imaginaire d'un idéal sans existence, telle qu'elle apparaît dans presque toutes les tragédies de Schiller, tout cela est aussi vraiment Kantien, que l'idéalisation de l'histoire pour en faire le magasin où puisera l'imagination.

Kant est ressuscité ! tel est le cri qui nous arrive aujourd'hui des points les plus divers. C'est dans Kant que la science moderne trouve ses bases solides ; c'est Kant qui doit donner aux ré-

(1) Histoire du matérialisme, II, p. 545.

sultats un peu massifs du travail de l'esprit allemand le dernier tour, la forme qui achève, et la conclusion. C'est ainsi que le puissant édifice de la science se dresse en face du christianisme sous les traits d'un Kantisme achevé.

6. — En même temps la pensée de notre époque désigne exactement cette partie de la doctrine de Kant, du haut de laquelle, comme d'une solide forteresse, l'édifice de l'Église chrétienne est menacé de ruine et d'anéantissement. C'est la doctrine de Kant sur la connaissance humaine, c'est ce qu'on appelle la *Critique de la Raison pure*. Ce doit être aussi pour tous les temps à venir le phare grandiose, vers lequel la pensée humaine devra s'orienter. « Cet ouvrage « immortel», écrivait alors C. Rosenkranz, « est la tête de Janus de la philosophie « moderne ; il concentre en lui-même « toutes les conquêtes antérieures, il ou-

« vre la voie à toutes les tendances nou- « velles, à tous les progrès futurs. De « même que, dans le labyrinthe des « rues d'une grande ville, on s'oriente, par « dessus les maisons, les palais, les cha- « pelles, en portant ses regards sur les « tours qui dominent tout : de même « dans la philosophie moderne, parmi « la mêlée des batailles, on ne peut « faire un pas en sûreté, si l'on perd de « vue la *Critique* de Kant ». Ce dernier lui-même nous révèle dans les termes les plus forts l'importance capitale qu'il attache à sa *Critique*.

La tâche qu'il s'est assignée dans la *Critique de la Raison pure*, est, dit-il, « la plus difficile qui pût jamais être en- « treprise au point de vue de la méta- « physique, et, ce qui redouble la diffi- « culté, la métaphysique, du moins celle « qui existe présentement, ne pouvait « m'être du moindre secours, parce que

« cette déduction (de tous les concepts « qui procèdent de l'entendement) doit « d'abord résoudre la question de la pos- « sibilité de la métaphysique » (1). Il compare encore le changement qu'il a introduit dans la manière de penser avec la révolution complète opérée dans les sciences de la nature ; il le considère comme désormais au dessus de toute contestation ; il ne craint pas d'être contredit, mais de n'être pas compris ; à ceux qui se plaignent de son obscurité, il reproche leur stupidité, et il traite de *pecus* ceux qui osent reprendre quelque chose à ses principes critiques. Avoir carrément et franchement conscience » en

(1) Proleg. à la métaphys. p. 10. — Nous citons d'après l'édition de Rosenkranz. Pour les points de la philosophie de Kant, sur lesquels les savants ne diffèrent point d'opinion, nous croyons pouvoir nous dispenser de prendre la peine de faire des citations fréquentes.

toute modestie » de l'importance de sa propre personne et de la valeur de ses propres productions, voilà qui est vraiment essentiel à tout savant moderne. Sous ce rapport aussi, Kant était un maître. En quoi, en un certain sens, il il ne s'est pas trompé.

En effet, la critique de Kant ne s'est point perdue, ainsi qu'un ruisselet, dans le sable ; depuis cent ans, elle est devant nous comme un large fleuve, sur lequel d'innombrables penseurs allemands font flotter leur esquif. Car, en Allemagne, tout courant remarquable de doctrine qui déclare impossible la connaissance de Dieu et cependant ne renonce pas à penser, a trouvé son régulateur dans le génie fécond de Kant.

Quiconque écrit aujourd'hui sur le problème fondamental de la science, — sur la connaissance humaine, — même s'il suit au cours de son travail ses voies

propres, se croit néanmoins obligé, par justice historique, de confesser qu'il doit au professeur de Kœnigsberg la plus grande partie de ses lumières. Car, ainsi que le remarque Ed. de Hartmann (1), « si la philosophie allemande moderne « peut retrouver toutes ses grandes « vérités et ses grandes erreurs en ger- « me dans les idées de Kant, cela « est vrai surtout de la théorie de la « connaissance, à laquelle aussi bien « se réduit l'essentiel de la philosophie « théorique de Kant. Nul n'a mieux « scruté les problèmes jusque dans leurs « profondeurs ; plus que tout autre gé- « nie initiateur, il a possédé cette abné- « gation de soi-même, qui va jusqu'à « laisser subsister les contradictions dans « sa doctrine ». Cette déclaration de Lotze dans sa *Logique* : « C'est en substance le

(1) Examen critique des fondements du réalisme transcendental (2 éd., Berlin) 1875.

« point de vue de Kant que je représente, « et duquel la philosophie allemande « n'aurait jamais dû s'écarter (1) », indique le point de départ et l'intention de presque tous les penseurs modernes. Le professeur G. Wundt nous dit dans son discours d'ouverture de Leipzig : « Partout « aujourd'hui, dans le cercle des scien- « ces particulières, dès qu'on recom- « mence à s'approcher de la philosophie, « on entend émettre cette assertion que « Kant est le philosophe dont le point de « vue est le plus étroitement uni aux « sciences expérimentales ». Le savant bien orienté croit même que « Kant au- « jourd'hui a plus d'influence que ja- « mais dans les sciences naturelles ». Et d'où vient cela ? « Si nous cherchons le « motif de cet aveu », dit Wundt, « nous « trouvons que ce n'est pas à coup sûr

(1) Logique (Leipzig, 1874, p. 524).

« seulement parce que Kant était étran-
« ger au dédain avec lequel l'idéalisme
« postérieur a traité l'expérience, mais
« plutôt.... cet aveu s'explique par l'idée
« générale que se fait Kant de l'essence
« de notre connaissance (1) etc. ».

Ce ne sont pas seulement des savants non catholiques, qui se mettent en frais d'admiration pour la critique de Kant ; il y a encore maint savant qui, catholique de profession, s'est laissé entraîner par le vent du siècle. Déjà dans le siècle précédent, Stattler se plaint en ces termes : « Ainsi je vis la pensée des savants
« protestants se jeter dans une extré-
« mité que je n'étais pas sans attendre ;
« mais, que beaucoup de philosophes
« catholiques, et même de religieux,
« professeurs dans des couvents et des

(1) De l'influence de la Philosophie (Leipzig, 1876). — et infra, p. 6.

« universités catholiques, montrent aussi
« une telle ardeur de zèle pour la philo-
« sophie de Kant, qui est en opposition
« absolue avec la conception catholique
« de la religion et de la morale, voilà ce
« qui serait pour moi incompréhensible,
« si je ne savais par une longue expé-
« rience, combien est rare une doctrine
« forte et systématique, et combien pè-
« sent sur l'esprit les préjugés qui flat-
« tent le désir de la gloire. Un philosophe
« catholique devrait-il donc ignorer que
« le système de Kant est en contradic-
« tion directe avec maint dogme et mainte
« vérité de foi » ? En particulier, Stattler blâme un nommé Dillinger, professeur de Théologie, d'avoir combiné les deux points de vue inconciliables de Kant et du Catholicisme.

Les tentatives faites plus tard pour naturaliser le Kantisme dans la science catholique sont trop connues pour avoir

besoin d'être ici rappelées. De nos jours encore, dans bien des milieux catholiques, règne une estime de la *Critique* de Kant, qui tient plus de l'approbation machinale que de l'appréciation réfléchie. Si l'on veut voir comment des savants catholiques, d'ailleurs très estimables, mêlent à leurs travaux philosophiques la reconnaissance pour ce « *Héros* », qu'on prenne, par exemple, le programme du Dr Katzenberger, intitulé : « Le moment aprioritisque et idéal dans la science », (Bamberg, 1874). Bref, à peine s'entreprend-il aujourd'hui en Allemagne un ouvrage de haute science que d'abord l'auteur ne brûle un peu d'encens en l'honneur de la divinité de Kant.

Le résultat de notre introduction est donc que le monde moderne qui pense, salue dans Kant l'auteur, le fondement, le support de tout le travail de la pensée allemande.

7. — Résumons encore une fois tout ce qui précède, afin de voir clairement à quoi doit nous servir ce témoignage du monde qui pense.

La science moderne réclame pour elle-même le monde réel, la vie pratique, toutes les institutions sociales, en un mot l'homme réel ; seule, elle veut en dernier ressort juger de tout et tout conduire ; seule, elle veut déterminer la direction entière des pensées de la nation ; au fleuve qui roule et entraîne dans ses flots la vie de la nation, elle veut assigner son lit.

Qu'une telle puissance remonte jusqu'à Kant comme à son grand inspirateur, voilà ce qui doit être à nos yeux une raison suffisante de prendre pour objet d'une étude approfondie ce prince des penseurs, qui porte, comme des nains sur ses épaules, tous les philosophes postérieurs.

C'est aujourd'hui une nécessité inéluctable que les savants cessent d'être des *fidèles de Kant,* c'est-à-dire qu'ils ne croient plus simplement sur parole autrui, touchant ce qu'à dit et enseigné le « *fondement de la science allemande* » et qu'ils regardent eux-mêmes, pour leur propre compte, les problèmes en face. Nous ne croyons pas trop difficile de rendre Kant intelligible, même pour les non philosophes.

Nous craignons plutôt, — et nous l'avouons, — une autre difficulté que nous pourrions rencontrer dans l'appréciation de Kant. Nombre de nos lecteurs ont un respect traditionnel pour Kant, l'homme qui, à leurs yeux, a, du moins par sa pensée, fait avancer la science. Si l'on écarte, à propos de Kant, tout l'appareil éclatant des *C'est pourquoi*, et des *En conséquence,* si l'on considère le système à la lettre, dans ce qu'il a d'essentiel, la ma-

jorité des lecteurs réfléchis en arrive à trouver à peine croyable qu'il y ait eu un homme de sens rassis, assez osé pour présenter au monde un tel système comme le dernier mot de la science, et que ce doive être là l'homme, en qui tout un peuple, qui marche à la tête de la science et de la civilisation, salue le représentant de sa pensée. C'est ici que nous sentons naître la difficulté. Au terme de notre examen sans préjugés, la *Critique* de Kant nous apparaîtra comme le délire grandiose d'un esprit supérieur. Réussirons-nous à détruire l'idolâtrie de Kant, qui a été grandissant pendant près de cent ans comme une gigantesque muraille ?

Notre travail se compose de deux parties. D'abord, nous nous convaincrons pleinement que la science moderne, si avide de faits, trouve réellement dans Kant sa base la plus profonde « et la

plus solide ». Puis, nous mettrons cette base à l'épreuve et en examinerons la certitude.

PREMIÈRE PARTIE

LE KANTISME COMME BASE DE LA SCIENCE MODERNE.

CHAPITRE I

QUELLE TACHE KANT SE PROPOSE.

---

1. — La tâche que Kant se propose, c'est de donner de la connaissance humaine une explication suffisante.

Il en est, parmi nos lecteurs, qui pourront au premier moment trouver étrange que nous les conviions à une étude approfondie de la théorie de la connaissance humaine. C'est qu'en effet l'importance et la valeur de la question que cette théorie implique, n'apparaissent pas tout d'abord. Mais une rapide revue rétrospective de l'histoire nous fournira les lumières nécessaires.

Rien n'était plus naturel pour l'esprit d'indépendance, dont la Réforme avait brisé les chaînes, et qui avait donné l'assaut d'abord à l'autorité visible en matière de foi, puis à la foi chrétienne elle-même, que de faire tous ses efforts pour asseoir l'homme, à tous les points de vue, sur lui-même comme base. Du développement naturel des choses il résulta que l'homme, libéré de toute dépendance par en haut, tomba, en vertu de sa faiblesse et de sa pesanteur naturelles, au dessous du niveau de la raison dans la sphère de la sensualité brutale.

Déjà, dans Bacon de Vérulam, la révolution intellectuelle est assez avancée pour qu'il proclame l'expérience sensible la seule source possible et l'exclusif instrument de tout savoir humain, et qu'il dénie toute valeur au suprasensible. Nous rencontrons ici ce qu'on appelle l'empirisme, c'est-à-dire cette philosophie expérimentale, qui restreint la tâche de la science à la connaissance du monde accessible à la perception sensible, parce qu'elle bannit, comme absolument inconnaissable, le suprasensible du domaine du savoir. Au début, nous trouvons encore chez les modernes docteurs de l'expérience les idées de Dieu et de l'âme spirituelle. Par un certain sentiment de vénération pour l'antique tradition, on les tolérait, mais on leur refusait toute valeur scientifique, parceque, selon la remarque déjà faite, on n'admettait d'autre réalité que celle du monde des phénomènes sensibles.

« Je ne veux être rien de plus qu'un être sensible », disait l'homme, descendu à ce degré de négation ; mais peut-il, en conséquence de cet acte de volonté, cesser d'être homme ? Et le caractère propre de l'*humanité* ne doit-il pas être précisément, au sein de cette déchéance, l'aiguillon qui ne le laisse jamais en repos dans les régions du sensible ? Il se peut qu'il réussisse à écarter temporairement une bonne partie de l'idée de la vraie humanité, à effacer la différence entre le bien et le mal, à étouffer sa répulsion pour le vice brillant de succès terrestres et son estime pour la vertu

persécutée, à se rendre sourd, après l'acte mauvais, aux objurgations du Souverain Législateur, et à réduire en lui au minimum les idées de Dieu et de l'immortalité. Mais il y a une chose qu'il ne peut oublier, il y a une chose à laquelle il se trouve d'autant plus invinciblement ramené qu'il cultive davantage la science: cette chose, c'est *le caractère propre de la connaissance humaine,* ou, pour nous plier au langage moderne, *de l'expérience humaine.* Plus l'homme s'efforce de ne vouloir être qu'un animal plus délicatement organisé que les autres, plus il se sent élevé *par sa connaissance* à la hauteur d'une perfection de laquelle la créature irraisonnable est absolument exclue. Et même, en réalité, l'homme ne connait-il que des phénomènes sensibles isolés, dans leurs divers rapports concrets, exactement comme fait l'animal? Ne voit-il pas plutôt sa connaissance pénétrée de toutes parts d'*universel* et de *nécessaire*? Il n'est pas besoin de bien hautes spéculations pour nous rendre ce fait présent comme il faut. Lorsque

l'homme a la perception d'un cercle, il ne conçoit pas seulement que *ce* cercle est rond, mais encore que *tout* cercle est et *doit* être rond; ni seulement que deux poires ne sont pas *cette fois-ci* égales à cinq, mais encore qu'elles ne peuvent *jamais* être égales à cinq; ni seulement que *ce* changement a une cause, mais encore que tout effet sans exception a et *doit* absolument avoir une cause. L'homme ne s'absorbe donc pas dans la perception sensible, il la dépasse; il ne connait pas seulement les objets, il connait encore sa propre connaissance. Et ce mouvement qui l'emporte au dessus de la connaissance sensible, n'est pas seulement pour lui une possibilité éventuelle, c'est encore une naturelle nécessité. S'il se sent pressé de rechercher le motif et la cause des événements, il se sent pareillement pressé de se rendre compte de sa propre connaissance. Ce dernier point doit d'autant plus nous intéresser que la connaissance de soi-même est bien une connaissance réelle d'ordre phénoménal, et d'où pour l'homme tout

le reste dépend, en tant que cette connaissance lui sert d'intermédiaire pour entrer en rapport avec le monde extérieur.

L'homme adonné au sensible, et qui néanmoins pensait encore en quelque façon, a pu se tourner et se retourner comme il voulait; il a toujours trouvé devant lui la *connaissance de soi-même*, avec sa propre originalité, et qui demandait impérieusement une explication. « Comment l'expérience est-elle possible » ? Et en réfléchissant à cette question, il voyait un problème encore plus profond se dresser devant son esprit : « Comment est-il possible « que ma faculté de connaître connaisse des « choses qui sont hors de moi ? Où est le « pont, pour passer du *moi* au *non-moi* extérieur » ?

2. — La pensée humaine n'a pu se soustraire à ce problème. Alors qu'on ne songeait pas encore au protestantisme et à Kant, la philosophie fournissait déjà tous les éléments qui concourent à la solution de cette question. Sans doute nous ne trouvons pas dans l'an-

cienne philosophie le problème posé sous cette forme : Comment l'expérience est-elle possible ? Il fallait d'abord que l'humanité fût communément tombée dans la sensualité pour que l'aiguille du cadran de la philosophie marquât l'heure sur cette question : Comment l'expérience est-elle possible ? Mais de l'ancienne philosophie se dégageait naturellement la réponse simple et grandiose à la question posée. — De ce fait que l'homme possède des connaissances qui, absolues, nécessaires, universelles, dépassent la pure expérience sensible, on trouvait dans l'ancienne philosophie cette explication, que l'*homme possède une faculté de concevoir suprasensible, spirituelle*. De ce fait que l'homme connait un monde qui existe en dehors de son acte cognitif (un monde *transcendant*, selon l'expression de Kant), et qu'il conçoit, par sa faculté spirituelle, l'universel empreint dans les choses sensibles, on trouvait cette explication plus profonde, que l'*esprit humain est le reflet de l'intelligence unique, à laquelle les choses extérieures doivent*

leur existence et qui, en les produisant, nous en a donné les idées.

3. — Lorsque Kant vivait, l'esprit du siècle avait depuis longtemps rompu de la façon la plus hostile avec le passé catholique, et telle était la confusion amenée par le protestantisme que, jusque dans bien des milieux catholiques, l'intelligence de la philosophie traditionnelle s'était obscurcie. Dans l'Allemagne protestante la pensée supérieure aux sens avait bien encore une existence scientifique, mais elle s'était réduite à un sec dogmatisme d'école qui, sans précisément écarter la haute science, l'enseignait malheureusement avec une fadeur et un ennui mortel qui en énervaient l'exposition, en face des riches couleurs des théories sensualistes. Cette situation n'était plus tenable ; on ne pouvait plus avancer dans cette impasse.

Mais c'était seulement la situation de la plate science allemande ; ce n'était pas l'impasse où s'engagea le courant du siècle sous l'impulsion du protestantisme. Cette impasse est

plutôt *la philosophie des empiristes anglais.* La France l'avait connue avant l'Allemagne. Si le protestantisme n'avait pas réussi à rompre en France, comme en Allemagne, les formes catholiques de la vie publique, il avait du moins jeté dans l'air de la France, facile à émouvoir, des germes de révolution. Et c'est dans ce pays que se développa, sous la forme d'un matérialisme complet, la science importée d'Angleterre. Les Allemands, devenus protestants, avancèrent plus lentement dans cette voie, mais aussi ils devaient y laisser une trace plus profonde. L'empirisme anglais et le matérialisme français excitèrent alors dans les pays allemands la plus vive attention.

A la surface de ce courant puissant flottait encore, dernier débris de la métaphysique, cette question: *Comment l'expérience est-elle possible?*

L'humanité, ivre des jouissances et des connaissances sensibles, ne pouvait se soustraire à une question qui, impliquée dans l'expérience sensible, *l'élevait cependant au dessus des*

sens: *Comment* est-ce donc que je connais? Comment les choses *extérieures* entrent-elles dans *ma* représentation *intérieure?* Comment l'expérience est-elle possible? D'où vient dans ma connaissance cette nécessité que je *doive* connaître ainsi et ne puisse connaître autrement? Pourquoi suis-je contraint d'énoncer des jugements de valeur universelle, tels que celui-ci : Tout ce qui arrive, doit avoir une cause? — Cette métaphysique, l'homme dans ses observations aurait dû l'accepter comme le fil d'Ariane donné par la nature ; mais la sphère suprasensible tout entière — jusqu'alors dénommée métaphysique, — s'était évanouie à ses regards. Toute la science du suprasensible s'était absorbée dans la théorie de la connaissance ; cette question l'enserrait de toutes parts ; elle l'enserrait comme une corde qui l'étranglait, ou plutôt comme une ceinture de sauvetage, destinée à le faire remonter de l'abîme de la sensualité vers la surface des eaux tranquilles.

L'esprit s'éloignant de plus en plus du

Christianisme s'était alors posé un problème gigantesque : comment expliquer la connaissance humaine, sans admettre dans l'homme une puissance suprasensible (l'âme immortelle) et dans le monde extérieur un être suprasensible (Dieu)? Rien de plus tragique à contempler que les efforts de l'esprit humain pour venir à bout de cette tâche impossible. Afin de bien tenir le fil que Kant prit pour guide avec la profondeur allemande, nous devons nous représenter plus nettement encore à quel point en était arrivée la solution de la question.

4. — Par la bouche de Bacon (1561-1626) l'esprit du siècle avait posé comme premier principe que l'expérience seule est la source de la connaissance. Or, d'où vient ce principe ? Repose-t-il aussi sur l'expérience ? et sur laquelle ? quelle garantie l'expérience offre-t-elle de sa propre valeur? C'est ainsi que l'expérience elle-même devait devenir l'objet de la science : il fallait essayer de justifier la valeur de la connaissance humaine, fondée sur

la seule expérience. C'est avec Jean Locke (1632-1704) que la philosophie expérimentale entreprit cette tâche. Et voici sa réponse : Toute expérience est perception sensible ou sensibilité ; dans la connaissance humaine il n'y a rien qu'on ne puisse expliquer comme un produit de la perception sensible ; même les propositions de valeur universelle, telles que le principe de causalité, — en vertu duquel tout effet doit avoir une cause, — dérivent radicalement de la perception sensible.

Que sont donc les perceptions sensibles ? Telle était la seconde question. — Ce sont des représentations de l'esprit, des idées, dit Georges Berkeley (1685-1753) ; le monde n'est qu'un cercle magique de phénomènes illusoires ; toute l'existence des choses consiste en ce qu'elles sont perçues (*esse est percipi*) ; c'est Dieu qui produit en nous l'illusion où nous sommes, que nous connaissons quelque chose. Par contre, les matérialistes français nous enseignent que les perceptions sensibles ne sont que des excitations d'organes corporels, que

des phénomènes matériels de mouvement.

Surgit alors la grosse question : — Si les éléments de la connaissance ne sont que des impressions idéales d'un esprit, ou mécaniques d'un corps, comment est possible une connaissance qui, premièrement, embrasse la réalité, et secondement, ait une valeur universelle ? Comment des impressions qui n'appartiennent qu'à la sphère subjective de celui qui connaît, peuvent-elles être le point de départ d'une connaissance de l'extérieur ? Comment des perceptions, qui ne représentent que des individus comme tels, peuvent-elles fonder des jugements d'une valeur universelle et absolue ?

Une fois encore, avec David Hume (1771-1776) la philosophie du siècle fit appel à tous ses moyens d'exposition et d'explication. Il arrive en vertu de l'habitude, dit ce sceptique célèbre (ayant en vue surtout le principe de causalité), que notre imagination enchaîne et coordonne certaines représentations dans le rapport d'effet à cause. Chaque fois que je le

yeux, mon doigt remue ; en vertu de cette habitude, je réunis par l'imagination ce mouvement du doigt et l'acte volontaire correspondant ainsi que l'*effet* à *la cause*, quoique je ne sache pas s'il existe réellement entre eux une relation causale. C'est donc seulement l'habitude qui fait sur nous l'impression de la nécessité, quand nous disons : Tout effet doit avoir une cause correspondante. Hume explique l'expérience humaine par l'habitude, or l'habitude n'est que l'expérience répétée. Il oublie de nous dire comment l'habitude, c'est-à-dire la seule expérience individuelle répétée, est par elle-même en état de nous expliquer cette nécessité qui apparaît dans les jugements universels expérimentaux. Il n'a pas fait faire un pas à l'explication de la connaissance humaine ; il n'a pas même laissé à la science un misérable lieu de repos, à moins qu'on n'en voie un dans cet aveu, que toute connaissance est illusoire et dénuée de fondement : en un mot, il a glissé sous la tête de la science un coussin pour l'aider à mourir.

Le prétendu travail de Hume a du moins eu ceci de bon que la question de la connaissance humaine, — la seule vers laquelle la science dévoyée pût sans prétention s'orienter, — devint justement une question brûlante. Le problème se posait dès lors dans toute sa clarté « Hume », dit Kuno Fischer (1), « n'a « pas résolu le problème ; il n'a fait que l'é- « claircir, mais de telle façon qu'après lui nul « penseur indépendant n'y pût fermer les yeux ; « il fallait voir désormais que ce problème « est au premier rang entre tous, et que par « la route que Hume a suivie, on n'arriverait « pas au but. L'expérience, dont Bacon avait « fait *l'instrument* de la philosophie, en était « *l'objet* depuis Locke, et c'est cet objet qu'il « fallait d'abord expliquer. Mais l'expérience « fut toujours expliquée de telle façon qu'elle « était déjà au fond de l'explication ; en effet, « le rapport de causalité entre les phénomènes « avait dans Locke la valeur de la réalité de

(1) François Bacon (2e édit., p. 785).

« la perception ; — dans Berkeley, celle de la « réalité de l'action divine ; — dans Hume, « celle d'une expérience souvent répétée. « Quiconque saisit bien le problème, doit « chercher une autre voie, adopter un au- « tre point de départ, qui ne procède plus de « la philosophie expérimentale et donne à la « question une tournure qui fasse époque . . . « Ce fut l'œuvre d'un philosophe allemand, « Emmanuel Kant ».

5. — En réalité, c'est David Hume qui suggéra au nouveau Copernic l'idée de son entreprise. Le grand critique voulut affranchir la science du scepticisme de Hume : heureux, si le vent glacial de son criticisme n'avait pas entièrement éteint la lumière de la vie !

Pour comprendre Kant comme il convient, on doit se rappeler ce que Hume avait en vue. Il traitait le grand problème, comme on l'a remarqué, surtout relativement au *principe de causalité*. Cette loi, d'après laquelle tout effet doit avoir une cause correspondante, et toute cause complète entraîne après

elle son effet, s'offre réellement à tout esprit pensant comme une loi absolue et universelle. *De quel droit*, demandait Hume, *maintenons-nous à cette loi sa valeur universelle ?* Que dans le cas présent, *l'expérience sensible individuelle* n'expliquât rien, c'est ce que Hume admettait avec raison comme constant. Nous, hommes du commun, nous croyons actuellement que notre entendement conçoit, à l'occasion d'une expérience sensible, je veux dire interne, ce que sont la cause et l'effet, de sorte que nous pouvons distinguer la cause de la simple condition ou occasion (par exemple, je me connais *moi-même*, quand je parle ou marche, comme la cause de mon acte), et en même temps mon entendement conçoit le rapport de cause à effet comme existant en soi, antérieurement à mon expérience sensible, indépendamment de cette expérience, — comme a priori, si l'on peut ainsi s'exprimer. En conséquence, il y a, hors de l'acte par lequel nous connaissons, une réalité suprasensible (parce qu'elle a une

valeur universelle), laquelle est saisie par l'homme à l'aide d'une faculté cognitive suprasensible. Mais une,connaissance suprasensible dans l'homme implique une âme spirituelle et immortelle ! Voilà la vérité qui fait plus de peur à la science avancée que l'eau bénite au diable. Un véritable homme de science pose en principe, comme une chose qui va de soi, que l'homme n'a qu'une connaissance sensible. C'est ce qu'a fait Hume. « Il a démontré sans appel », dit Kant », qu'il « est absolument impossible à la raison de « concevoir un tel lien a priori et en vertu de « concepts, car ce lien implique nécessité ». Il a fait plus : en prenant pour unique fondement l'habitude, il a sous tous les rapports enlevé toute valeur à la connaissance qui dépasse l'expérience sensible individuelle, et ainsi c'en serait fait de toute connaissance suprasensible (métaphysique), que dis-je ? de toute la certitude de notre connaissance. « Depuis l'origine de la métaphysique, aussi « haut qu'on remonte dans son histoire », dit

Kant (1) », il ne s'est point présenté de con- « joncture plus décisive pour le sort de cette « science que l'attaque dirigée contre elle par « Hume ». La manière dont Hume avait posé la question, avait donc son importance. « Il « n'a porté aucune lumière dans cette es- « pèce de connaissance : néanmoins il a fait « jaillir une étincelle ». Et cette étincelle est tombée sur Kant, et la lumière du criticisme est apparue. « Je cherchai d'abord, si l'objec- « tion de Hume ne pouvait pas se générali- « ser, et bientôt je trouvai que le concept « de cause et d'effet est loin d'être le seul « sous lequel l'esprit se représente a priori « les enchaînements des choses ; bien plus « que c'est là l'objet propre et le domaine « même de la métaphysique. Je tentai de m'as- « surer de leur nombre, et, cette tentative « ayant réussi à mon gré, — j'entends en par- « tant d'un seul principe, — j'arrivai à la dé- « duction de ces concepts, dont j'étais présen-

(1) Prolégomènes à toute métaphysique future, p. 5.

« tement assuré qu'ils ne sont pas, ainsi que « Hume l'avait soutenu, dérivés de l'expé- « rience, mais qu'ils procèdent de l'entende- « ment pur. Cette déduction qui paraissait im- « possible à mon sagace devancier, et dont per- « sonne non plus, en dehors de lui, ne s'était « seulement avisé (bien que chacun se servît à « coup sûr de ces concepts, sans demander « sur quoi se fonde leur valeur objective), cette « déduction, dis-je, était l'œuvre la plus diffi- « cile qui pût être abordée en vue de la Mé- « taphysique (1) ». Kant l'a accomplie : c'est la « *Critique de la Raison pure* ». C'est « le pro- blème de Hume dans son plus grand dévelop- pement possible » ; on y traite de « l'existence « d'une connaissance vantée et nécessaire à « l'humanité ». L'œuvre de Kant, « c'est une « science toute nouvelle, dont personne au- « paravant n'avait même eu l'idée, dont mê- « me la simple idée était ignorée, et pour « laquelle rien de ce qu'on possédait jus-

(1) Prolégomènes à toute métaphysique future, p. 9.

« qu'alors ne pouvait être utilisé, sauf les « soupçons que pouvaient faire naître les « doutes de Hume, lequel néanmoins n'a- « vait eu aucun pressentiment de la possibili- « té d'une telle science formelle, et, pour met- « tre son esquif en sûreté, le poussait vers « le bord (le scepticisme), où il devait « échouer et se perdre, tandis que je me pré- « occupe, moi, de lui fournir un pilote qui, « suivant les principes certains de l'art nauti- « que, tirés de la connaissance du globe, et « muni d'une carte complète de la mer et « d'une boussole, puisse conduire sûre- « ment le navire où il lui semble bon (1) ».

6. — La manière dont Kant a accompli sa tâche a-t-elle la portée universelle qu'il se plaît à lui attribuer, c'est ce que montrera l'exposition qu'on en fera ci-dessous. Ce qui est certain, c'est que la question de l'origine de la connaissance, abordée par Kant et traitée dans la *Critique de la Raison pure,* excite

(1) Prolégomènes à toute métaphysique future, p. 11.

encore de notre temps chez tous les penseurs le plus vif intérêt, et qu'elle le mérite.

Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Nous n'attribuons pas à la théorie de la connaissance absolument cette espèce d'importance, qu'elle prend dans les idées des modernes et de Kant. La théorie de la connaissance n'a pas absolument, — ainsi qu'on le veut aujourd'hui, — absorbé toute la métaphysique. C'est le point de vue erroné de Kuno Fischer, quand il dit : « La philosophie « avant Kant voulait être une explication des « choses, c'était aussi la prétention des sciences « ces empiriques. Ou la philosophie devait « renoncer à sa situation indépendante et s'ab- « sorber dans les sciences expérimentales, — « c'est ce que fit le réalisme anglais ; ou elle « devait tenir bon comme science spéciale mé- « taphysique (suprasensible) en face des scien- « ces expérimentales, et alors elle s'épuisait, « — c'est ce qui arriva dans l'école de Wolf. « Dans les deux cas, elle disparaissait comme « science indépendante ». On la sauve, dans

l'opinion de Fischer, lorsqu'on lui donne pour objet quelque chose de spécial et cependant de réel. Ce quelque chose existe : ce sont *les sciences exactes mêmes*. C'est dans cet esprit que Kant a entrepris et achevé sa tâche. « L'ob- « jet de l'*expérience*, ce sont les choses ; l'ob- « jet de la *philosophie*, c'est l'expérience, prin- « cipalement le fait de la connaissance humai- « ne. C'est surtout ainsi que la philosophie « cesse d'être une explication des choses, pour « devenir une explication de la *connaissance* « des choses (1) ». Ce point de vue fonda- « mental pour la philosophie, c'est Kant qui « l'a découvert. Dans ses mains la philosophie « a été comme l'œuf de Colomb ; il a donné « à celle-ci une base solide, tandis qu'avant lui « personne malgré tous ses efforts n'avait pu « faire tenir l'œuf en place ». Tels sont les termes avantageux dans lesquels K. Fischer traduit l'opinion courante des modernes sur la question. Mais on ne pourrait accorder une

(1) Histoire de la philosophie moderne, III, 16.

telle importance au problème de la connaissance qu'à condition d'avoir préalablement démontré que l'homme est absolument hors d'état état de concevoir aucune vérité suprasensible. Nous le répétons : en aucun temps, en aucun lieu, la philosophie ou métaphysique ne peut se contenter de n'être qu'une théorie de la connaissance humaine ; elle doit tendre sans cesse à expliquer en dernière analyse par ses propres premiers principes le monde entier de la réalité.

Et cependant nous tenons pour indéniable la haute importance du problème de la connaissance.

Parmi les objets dont doit s'occuper la philosophie, la connaissance humaine prend tout d'abord en soi et pour soi une place éminente. Elle est en quelque sorte l'œil, dont l'organisation n'a pas moins d'intérêt pour nous que les objets de la vision. Comment pourrait-il ne pas incomber au philosophe de chercher à comprendre de quelle manière s'accomplit le fait de la connaissance ? Depuis

Kant, on a désigné d'un nom nouveau l'exposition critique des conditions auxquelles est soumise la connaissance ; on l'appelle la science *transcendentale*, pour ce motif, disent quelques-uns, que la science qui a les choses pour objets *s'élève* au *dessus* d'elle-même et revient sur elle-même par la réflexion. D'autres tirent ce nom de ce que la philosophie critique, pour expliquer l'expérience, fait appel à des conditions, qui sont elles-mêmes *en dehors* de toute expérience. D'autres encore soutiennent que la science critique s'appelle *transcendentale*, en tant qu'elle se rapporte aux conditions *transcendentales* de notre connaissance, et que cet élément premier qui précède notre connaissance en la conditionnant, s'appelle *transcendental*, en tant qu'il se rapporte à quelque chose de *transcendant* (1). Ce mot

(1) Kant appelle *transcendant* ce qui est au-delà, c'est-à-dire en dehors de notre acte cognitif, partant les objets extérieurs en tant qu'ils existent indépendamment de notre pensée, par ex. les choses en soi, les noumènes, Dieu, etc. Le *transcendental* est surtout ce qui se trouve dans le sujet connaissant et se rapporte au transcendant (relation énoncée du point de vue

n'a été d'aucune utilité, il a au contraire fait beaucoup de mal. La science traditionnelle ne connaissait pas de *philosophie transcendentale*, tandis que la critique de la connaissance humaine l'a considérée comme très importante, et nous aurons souvent encore occasion d'y revenir quand nous montrerons que tous les éléments de la véritable théorie de la connaissance se trouvent déjà dans l'antique philosophie (la scolastique).

Du jour où s'est développée la tendance à s'éloigner du suprasensible, — ainsi que c'est devenu la mode depuis deux à trois cents ans, — l'étude de la théorie de la connaissance — ce qu'on appelle la philosophie critique — a pris encore une importance toute particulière. On peut soutenir carrément que toutes les grandes erreurs modernes sont issues d'une fausse conception du fait de la

extérieur). Est donc *transcendental* tout ce qui est antérieur dans notre esprit à toute expérience, et donne à notre connaissance ce caractère distinctif, qu'elle paraît une représentation du transcendant. Enfin on appelle de même *transcendentale* l'étude de ces conditions a priori.

connaissance humaine, et partant, de la valeur objective de notre connaissance, ou du moins y ont trouvé leur plus solide fondement, c'est justement ici que l'extravagance humaine a élucubré ses plus étranges imaginations et les a présentées au monde comme la philosophie; c'est justement ici que la moderne sagesse est manifestement au bout de son rouleau et peut être amenée de la manière la plus invincible à confesser qu'elle doit rentrer dans la voie de la philosophie chrétienne, si elle veut agir loyalement avec la vérité.

Et c'est aussi là le point où se dirige, au cours de son développement, la philosophie allemande. Aujourd'hui, selon la remarque de Lange (1), le problème fondamental des sciences naturelles se transforme en problème de la théorie de la connaissance.

Il est facile de voir par là qu'on ne peut proprement parler de transcendental qu'autant qu'on a positivement démontré l'existence corrélative de quelque chose de transcendant, comme vraie, ou vraisemblable, ou du moins *possible*.

(1) Histoire du matérialisme, II, 220.

Le penseur chrétien a donc assez de motifs de consacrer à cette question toute son attention. C'est dans sa connaissance que l'homme trouve la meilleure part de sa dignité naturelle, c'est par elle qu'il s'élève au dessus de l'univers matériel. L'univers disparaitrait que subsisteraient encore cette nécessité et cette universalité, qui sont, aux yeux de l'homme, les caractères propres de la vérité.

CHAPITRE II.

COMMENT KANT A ACCOMPLI SA TACHE.

CHAPITRE II

COMMENT KANT A ACCOMPLI SA TACHE.

---

1. — En donnant une base nouvelle à la connaissance humaine, Kant voulait jeter les fondements d'une conception du monde qui fût seule durable. Où chercherons-nous cette base nouvelle, qui est le propre service rendu à la science par le grand critique?

Autant les représentants de la science moderne s'accordent tous à louer Kant, autant ces panégyristes diffèrent d'avis quand il s'agit de déterminer le service propre et suréminent rendu à la science par le grand critique. Nous rapporterons ici les trois opinions cou-

rantes : les deux premières ne reposent sur aucun fondement, la troisième va au cœur de la question.

2. — Beaucoup font consister la valeur historique de Kant en ce qu'il a le premier tenté de donner une exposition du fait de la connaissance en la tirant des propres éléments de ce fait. Telle est l'opinion de K. Fischer : il soutient que Kant a le premier découvert le seul point de vue duquel soit possible une explication plausible du fait de la connaissance. Et quel est ce point de vue : « C'est « la très simple vérité que le fait de la con- « naissance ne doit pas s'expliquer du tout, ou « doit s'expliquer par des conditions qui *pré- « cèdent* la connaissance réelle, et par suite, ne « sont pas elles-mêmes connaissance. Ce point « de vue *transcendental*, ainsi que Kant l'ap- « pelle, nul avant lui ne s'en était avisé (1) ». Nous aurons plus tard tard l'occasion d'expliquer que les manipulations que Kant se

(1) Histoire de la philosophie moderne, III, 23.

permet sur son point de vue *transcendental* ne sont nullement nouvelles. Mais avant Kant personne n'avait-il essayé de rendre compte de la connaissance humaine par ses éléments constitutifs, par son fondement, de mettre en lumière l'acte de la connaissance et les ingrédients qui le composent ? C'est ce qu'on ne peut affirmer que si l'on ignore entièrement l'ancienne philosophie jetée par dessus bord avec le catholicisme. Aussi bien Kant l'ignorait-il absolument. Quant au courant critique moderne dans la philosophie allemande, c'est à tout instant qu'on le rapporte à Kant, comme à son auteur, et qu'on le fait dater de Kant. Or, bien avant Kant, dans l'école même de Wolf, à laquelle on reproche d'ordinaire le manque absolu de sens critique, s'était déclarée une tendance significative à l'esprit critique. C'est à bon droit que Riehl, dans son ouvrage intitulé le *Criticisme philosophique et son importance pour la science positive* (1), cite l'al-

(1) Leipzig (Engelmann, 1876), p. 186-187.

sacien J. H. Lambert, comme le prédécesseur immédiat de Kant dans la philosophie critique, et J. Nic. Tetens, professeur à Kiel, comme le propre et véritable devancier, et même en partie le Sosie de Kant. Tout au plus peut-on dire de Kant qu'il a renforcé et dirigé le courant critique dans une voie nouvelle.

3. — Pour d'autres, l'œuvre de Kant consiste en ce qu'il a le premier reconnu l'*impossibilité* d'expliquer l'ensemble de la connaissance humaine *par la perception sensible*. C'est l'opinion, par ex. de H. Lotze (1), qui fait résider la doctrine de Kant dans cette proposition que l'expérience seule ne fournit pas les lois de la réalité : « Quand nous arrivons à une pareille « assertion, » dit-il, « il se rencontre que nous « défendons en même temps un point essen- « tiel de la philosophie *allemande*, sur lequel « nous sommes pris à partie par toutes les « nations ». Nous ne pouvons faire autrement que de voir dans de pareilles affirmations une

(1) Logique, p. 570.

preuve de cette lamentable étroitesse de l'horizon intellectuel des modernes, qui stupéfiera les générations futures. Ces nains, qui ne peuvent porter leurs regards au delà des plus humbles taupinières, veulent accaparer le soleil pour leur trou de village !

A l'encontre des empiristes anglais, on peut constater dans Kant, comme un progrès (si ce n'est un recul) tout en droite ligne, que le célèbre critique a de nouveau compris et démontré que la connaissance humaine n'est nullement, ainsi qu'on l'essayait en vain depuis Locke, expliquée par la perception sensible, précisément parce qu'elle ne peut être issue d'une simple élaboration des perceptions sensibles. « Que toute notre connaissance, » dit-il « dans la Critique de la Raison pure (p. 695), « commence avec l'expérience, il n'y a point de « doute là dessus ; car qu'est-ce qui éveillerait « notre faculté cognitive et la ferait entrer en « acte, sinon les objets qui frappent nos sens ? « . . . Chronologiquement donc, en nous, au- « cune connaissance n'est antérieure à l'ex-

« périence, et toute connaissance commence « avec elle ». Maintenant il s'agit de savoir s'il n'y a pas une connaissance qui commence bien *avec* l'expérience, mais qui pour cela ne dérive pas *de* l'expérience. C'est, dit Kant, « la « question agitée dans toute la *Critique de la « Raison pure :* existe-t-il une telle connaissan- « ce, indépendante de l'expérience, et même de « toutes les impressions sensibles ? Ces connais- « sances là, on les appelle *a priori* et on les dis- « tingue des empiriques, dont la source est *a « posteriori,* à savoir dans l'expérience (Ibid. « p. 696) ». A cette question Kant répond affirmativement. Et sur quelles raisons ? C'est que toutes se ramènent à la nécessité et à l'universalité qui percent dans la plupart de nos connaissances sans cependant pouvoir dériver de l'expérience. Si je vois que *ce* triangle a trois angles, la simple expérience ne peut me donner le motif de cette énonciation, que *tout* triangle réel et possible *doit* avoir trois angles. En conséquence de quoi, Kant conclut « qu'il doit y « avoir une source spéciale de connaissance

« qui consiste précisément dans *l'apriorité de « notre nature* ». Et, demande-t-il, « d'où l'ex- « périence même tirerait-elle sa certitude, si « toutes les règles d'après lesquelles elle se « développe, étaient toujours empiriques et « par suite contingentes » ? Cette expression choisie par Kant, *source de connaissance*, doit sans doute être résolument écartée, parce qu'elle implique une erreur fondamentale (1) ; mais, en tant que le penseur de Kœnigsberg voulait dire par là qu'il doit exister une faculté supérieure de connaître, sa conclusion est parfaitement juste.

Mais cette vérité, la philosophie traditionnelle du catholicisme ne la savait-elle pas depuis longtemps, ne l'avait-elle pas enseignée avec une entière énergie et mis tous ses soins à lui donner un fondement scientifique ? Elle

(1) La *source* propre pour les jugements premiers universels n'est nullement l'entendement, mais les concepts objectifs d'être et de non être, du tout et de la partie, etc. ; c'est d'eux que découlent dans l'entendement la nécessité et l'universalité de la vérité.

avait précisément fait consister l'explication prochaine (psychologique) de la connaissance, en ce que celle-ci ne procède pas en nous, comme dans l'animal, d'un principe purement sensible, mais bien d'un principe suprasensible qui, de ce qui est saisi par les sens, peut arriver à dégager et à concevoir l'existence pure, avec toutes ses lois universelles, telle qu'elle est en dehors de l'expérience sensible. Et l'explication dernière et profonde (ontologique), elle l'avait trouvée dans ce fait, que la pensée et l'existence sont l'une avec l'autre dans une harmonie préétablie par une cause unique, supérieure à l'une et à l'autre. Tel est l'*Apriorisme*, qui n'a jamais cessé de briller, clair comme le soleil au firmament. Et Kant aurait été le premier à comprendre l'insuffisance de l'expérience sensible à expliquer la connaissance humaine !

4. — Et maintenant, pour comprendre comme il faut l'œuvre véritable du penseur de Kœnigsberg, il sera bon de faire attention à la manière dont il a été conduit à l'entreprendre. On n'entend bien les penseurs qui ont eu de l'influence, qu'en prenant en considération le siècle où ils ont vécu.

L'antique explication traditionnelle, que nous venons de rappeler, était devenue complètement étrangère au siècle de Kant. Par contre, le préjugé que la science ne peut rien savoir de Dieu dans le monde ni d'une âme spirituelle dans l'homme, régnait déjà dans les milieux scientifiques élevés. L'esprit humain pouvait alors se laisser aller à toute absurdité (et aujourd'hui ce n'est pas bien différent) ; mais malheur à lui, s'il arrive à être contraint scientifiquement d'admettre l'existence de ces deux facteurs suprasensibles ! L'opinion publique avait baptisé ce préjugé du nom d'*émancipation* (Aufklærung), aujourd'hui *la pensée moderne*, et tous par vanité acceptaient cette dure tyrannie. Par là même, tout penseur étant esclave du siècle, la voie vers la solution traditionnelle était coupée.

Pour bien apprécier Kant, il faudrait encore

remarquer que le nouveau Copernic était né *en plein protestantisme*. Le courant produit par le protestantisme avait, dans la lutte contre le catholicisme, ébranlé toute considération pour la *réalité objective* et, par contre, renforcé l'estime pour le *moi subjectif*. De là, par suite, s'était répandue cette opinion, que l'homme connaissant ne trouve pas devant lui une réalité objectivement valable, mais la fabrique en la tirant de lui-même. « A l'épo-« que de Kant », remarque Lange, « l'opinion « que la connaissance du monde dépend « de nos organes, était partout dans l'air. « D'Alembert doutait résolûment que nous « puissions connaître de véritables objets ; « Lichtenberg déclare que la connaissance « d'objets extérieurs est un terme contradic-« toire ; qu'il est impossible à l'homme de « sortir de lui-même ; que, lorsque nous « croyons voir des objets, c'est simplement « nous-mêmes que nous voyons ; que nous « ne pouvons proprement rien savoir d'au-« cune chose dans le monde, sinon de nous-

« mêmes et les changements qui s'opèrent en « nous (1) ». Dans ses *Lettres* (Dresde, 1752), Maupertuis avait, pour ainsi dire, fait du monde tout entier un phénomène subjectif de l'âme ; il parlait seulement « d'êtres incon-« nus qui excitent dans notre âme toutes les « perceptions », et qui néanmoins restent pleinement inconnus. Il ne manquait donc qu'un homme qui vînt dire en termes nets et clairs : *La vérité et la réalité sont le produit de notre activité mentale ; les choses en soi sont de pures chimères ; nos concepts ne se règlent pas sur les objets, ce sont les objets qui se règlent sur nos concepts ;* en particulier, les objets de l'expérience ne sont que *nos* objets ; les choses n'existent qu'autant que nous nous en faisons l'idée ; en dehors de l'objectivité *immanente* au fait de la connaissance, il n'y a point d'autre *objectivité,* c'est de nous, et de nous *seulement* que procèdent la formation entière et le développement de nos connaissances.

(1) Histoire du matérialisme, II, 411.

L'esprit de Kant est le silex, d'où l'esprit du siècle a fait jaillir cette étincelle, et c'est en cela que nous faisons consister l'œuvre du nouveau Copernic, qui a révolutionné l'univers.

Kant cherchant, surtout pour cette face de la connaissance humaine qui dépasse l'expérience sensible, une explication, et croyant la trouver dans des conditions purement subjectives, *toute* la connaissance humaine prit une autre tournure; ce ne fut plus seulement l'interdit jeté sur la *réalité* extérieure à l'acte cognitif, ce fut encore la *fabrication artificielle* des représentations, et ici nous tenons la racine de l'errreur.

4. — Esquissons rapidement la pensée de Kant.

Kant admettait que les représentations qui, en raison de leurs caractères de nécessité et d'universalité, ne peuvent dériver de l'expérience sensible, préexistent dores et déjà (a priori) dans la faculté cognitive à l'état de formes toutes prêtes à l'acte, ou de concepts;

ces représentations sont antérieures à toute expérience, et cela comme conditions mêmes, qui rendent l'expérience possible; celle-ci ne nous fournit par l'intermédiaire des sens rien que d'indéterminé et d'inordonné, des matériaux. Ce qui, dans notre connaissance, ordonne et enchaine les matériaux selon certains rapports, ce sont ces représentations mêmes a priori, immanentes à la faculté cognitive; par là même, leur nature est celle de formes organisatrices. De même que la matière a posteriori, qui sans cesse entre en nous, n'est pas encore une connaissance, en raison de son indétermination, de même les formes a priori, immanentes en nous, demeurent vides jusqu'à ce que, mises en rapport avec l'expérience, elles aient reçu un contenu.

N'oublions pas, d'ailleurs, que, dans son nouveau système, Kant prend pour base un état de choses réel, mais connu déjà depuis longtemps. Il a raison sans conteste de soutenir que la connaissance humaine ne peut se former sans le concours *du moi sujet*, sans son activité

rigoureusement réglée, partant sans un élément a priori. Autrefois on avait fait consister cet élément a priori dans la *faculté suprasensible*, laquelle est déterminée par la *vérité réelle*.

Or, quel est, d'après Kant, cet élément original a priori ? La réponse à cette question est l'objet de la critique; et, pour procéder à cette critique, nous devons vider nos connaissances de leur contenu, les considérer comme des *formes vides :* c'est ainsi que nous aurons la *raison pure*. Nous tiendrons alors quelque chose sans contenu, des représentations vides, desquelles procède exclusivement et en dernière analyse la nécessité qui sert de règle à notre activité pensante. Quand je suis contraint de juger que deux fois deux font quatre et jamais cinq, cela vient non de ce qu'il *en est ainsi*, mais de ce que *je dois penser ainsi*. Notre connaître n'est par suite qu'une *faculté* de *juger spontanément*. Bien plus, d'après les différents modes de la faculté de juger s'organisent diverses formes

fondamentales (*catégories*), sous lesquelles se rangent tous les concepts. Les catégories ne sont que les formes de notre activité pensante, — formes qui, au contenu indéterminé, mis en nous par l'expérience sensible, impriment le cachet de la réalité, de la nécessité, etc.

Mais comment le sensible peut-il être coulé dans ces formes mentales vides ? C'est à quoi sert seulement ce que Kant appelle la *faculté intuitive :* elle s'exerce par deux formes ou schèmes, le temps et l'espace, lesquelles donnent à ce qui est perçu le caractère d'être situé dans l'espace et le temps, car ce caractère, selon Kant, n'appartient pas naturellement à ce qui est perçu. Cette partie de la *Critique* qui traite de ces deux formes de l'intuition, Kant la nomme *Esthétique transcendentale :* mais, pour les formes de la pensée, il en traite dans la *Logique transcendentale*.

A en croire Kant, il n'y a donc hors de l'esprit connaissant ni espace ni temps. Il n'y a en nous que deux formes a priori de la sen-

sibilité, grâce auxquelles les choses nous *semblent* être juxtaposées ou postposées, c'est-à-dire dans l'espace et le temps. Cette apparence vient seulement de ces formes ; elle n'implique pas que les choses *sont* réellement dans le temps et dans l'espace. *L'apparition des choses à notre sensibilité* fournit la matière propre, que notre pensée élabore et informe à l'aide des catégories. C'est seulement après que l'intuition du temps et de l'espace, avec leurs diverses relations, a été *imprimée* aux choses, que la série des catégories (réalité, existence, causalité, possibilité, etc.) peut leur être *appliquée* par la pensée. Aussitôt donc que le robinet est ouvert, le jet s'élance, et il se produit ce que Kant appelle *le schématisme transcendental de la raison pure*, en sorte que les matériaux, bruts et indéterminés, coulent, grâce aux formes de l'intuition, dans le moule des formes de l'entendement et apparaissent comme vérité, réalité, substance, etc.

6. — Mais quel est le résultat? Que con-

clut Kant lui-même par rapport à la valeur réelle de notre pensée? Quelle est son attitude vis-à-vis de la réalité objective?

Notons avec soin que, dans cette question, il s'agit de l'objet extérieur, de l'objet situé en dehors ou au delà de notre acte cognitif, et c'est de lui qu'on demande s'il est pour nous objet de connaissance certaine (1).

(1) La distinction entre la représentation interne (immanente) de l'objet, et l'objet externe (transcendant) est, pour l'appréciation du Kantisme, de la plus grande importance. Cette représentation immanente de l'objet s'appelle chez les scolastiques, *species*, *conceptus*, *verbum mentis*, *notio*, *terminus mentalis* ou *intentio objectiva*. On ne peut absolument lui accorder le caractère d'un objet au sens propre du mot, car tout élément idéal ne se présente pas à l'esprit connaissant comme quelque chose de connu, mais il est ce par quoi l'objet *externe* est connu. Malheureusement, les mots *objet*, *chose*, *corps*, *réel*, *en dehors de nous*, *objectif*, *réalité objective*, ont dans la bouche de Kant, un double sens, attendu qu'ils désignent tantôt l'image intérieure, immanente, tantôt l'objet extérieur, transcendant. Ed. de Hartmann a eu raison de s'en plaindre : « Ces oscillations dans l'emploi des mots, dit-il, ne « peuvent naturellement que rendre très difficile l'intelligence « des idées, puisqu'on est obligé de deviner, par le sens du « contexte, la signification donnée présentement au mot ». (Examen critique des fondements du réalisme, Préface, p. XVII)

Jamais on n'a contesté que, pour être connue de nous, une chose réelle du monde extérieure ne dût devenir *notre* chose, c'est-à-dire qu'un objet *extérieur* ne dût devenir l'objet *intérieur* de notre acte cognitif, le contenu de notre pensée, *par laquelle* nous le connaissons. Car comment puis-je penser quelque chose, qui ne soit chose pensée *par moi?* Il serait trop naïf d'admettre que, selon l'expression d'un philosophe moderne, « la pensée « est vis-à-vis de l'existence comme le nez en « l'air ; c'est ainsi qu'un ignorant, regardant « par un télescope, s'imagine que l'instrument « a tellement rapproché les objets de lui qu'il « les voit plus grands, tandis que le savant « sait qu'il n'aperçoit les choses qu'à l'aide d'une image cachée dans l'appareil ». La représentation de l'objet *présent en nous* par l'acte de la connaissance n'est pas en discussion, quand on s'inquiète de la réalité objective de nos connaissances ; il ne s'agit que de la réalité d'un objet (*transcendant*) existant en dehors du principe pensant.

Que nous dit donc le grand penseur de notre rapport avec la sphère de la réalité propre (c'est-à-dire transcendante) ? Il nous dénie toute capacité d'affirmer des objets mêmes ce que nous en pensons nécessairement, conformément à nos représentations. Nous disons bien des choses qu'elles sont, et qu'elles sont telles ou telles, mais cette existence est en nous-mêmes une forme toute subjective. L'élément décisif dans toutes nos connaissances est déjà entièrement *en nous*, *avant* que nous connaissions. Comme c'est nous qui tirons *de nous* pour la donner aux choses leur *existence phénoménale*, nous ne savons *rien* de leur *existence en soi*. Kant exprime encore ainsi sa pensée : Nos connaissances ont bien une valeur objective, mais cette valeur ne se rapporte pas aux choses en soi, ou aux objets transcendentaux, c'est-à-dire aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes, hors de nous ; elle ne se rapporte qu'aux objets *empiriques*, c'est-à-dire aux phénomènes qui sont dans notre pensée à titre de représentations. Si je dis de mon ami :

il est parti il y a deux heures, il est actuellement à deux milles de moi, il est un être, il est réel, il n'est pas un accident, ce sont là autant d'énonciations qui ont une réalité *dans* mon acte cognitif même ; mais *en dehors* de cet acte, y a-t-il quelque chose qui leur corresponde, c'est ce que j'ignore absolument.

Si donc les choses sensibles en soi ne peuvent nullement être atteintes par notre connaissance (laquelle est confinée dans le monde phénoménal pur), il nous est encore moins possible d'atteindre par la pensée, grâce au sensible, l'existence suprasensible (métaphysique).

Telle est dans ses grands traits l'esquisse de la découverte capitale de Kant (1). En d'au-

(1) Schopenhauer remarque que l'Idéalisme qui résulte de la philosophie de Kant n'est pas neuf ; il est précisément identique à la doctrine fondamentale des Védas et des Pouranas, à la doctrine de Majà (l'illusion). Mais, dit-il, Kant a exprimé cette antique doctrine d'une manière entièrement neuve et originale, et il en a fait, par la plus calme et la plus sobre des expositions, une vérité indiscutable. Schopenhauer énonce ainsi les services rendus par Kant : « Le plus grand mérite de Kant

tres termes, nous ne sommes autorisés à rien affermir scientifiquement que sur les choses *accessibles à la perception sensible*, et encore non sur les choses en elles-mêmes ; nous ne pouvons rien affirmer que sur les choses comme *phénomènes*, et encore n'en pouvons-nous dire que ce que nous leur donnons nous-mêmes en les connaissant. *C'est moi qui me fais* tous mes objets de connaissance ; je suis donc le producteur de l'univers que je connais ; et ainsi je suis l'alpha et l'oméga. C'est vrai-

« est la distinction entre le *phénomène* et la *chose en soi*, —
« distinction fondée sur cette démonstration qu'entre les choses et nous s'interpose toujours l'intellect : en conséquence de quoi elles ne peuvent être connues selon ce qu'elles sont en soi. Il a été mis sur la voie par Locke ... Celui-ci avait isolé de la chose en soi la part (son, odeur, couleur, etc). que les *organes des sens* prennent à son appréhension ; Kant isola de plus en plus la part des *fonctions cérébrales* ». Le monde en tant que volonté et représentation, 4e édit., I, 495) : « Cette connaissance claire et cette exposition calme et réfléchie de la nature tout illusive de l'univers sont proprement la base de toute la philosophie de Kant, c'en est l'âme, c'en est le plus grand mérite. Il vient à bout de démonter et de faire passer pièce à pièce sous nos yeux tous les rouages de notre faculté cognitive —, par lesquels se produit l'illusion du monde objectif ».

ment une découverte à la Copernic ! Kant croyait avoir par là le premier trouvé le seul chemin possible pour donner à la connaissance humaine la certitude, dont elle était jusqu'alors dénuée. Lorsque, à propos de l'œuvre de Kant, on nous rappelle l'œuf de Colomb, nous avouons que la comparaison nous paraîtrait encore plus topique, si l'on nous disait que le nouveau Colomb a mis en bouillie l'œuf qu'il devait faire tenir en place.

Dans les chapitres suivants, nous rechercherons en particulier, comment Kant, avec sa grande découverte, est devenu le fondement principal de la science moderne, non seulement théorique, mais encore pratique.

CHAPITRE III

LA SÉCULARISATION DE LA SCIENCE.

CHAPITRE III

LA SÉCULARISATION DE LA SCIENCE.

---

1. — Pour bien voir comment le grand penseur de Kœnigsberg est réellement la base profonde de la science moderne, il faut remarquer que tous les traits qui caractérisent essentiellement la science moderne, ont leur origine dans la philosophie de Kant. Laissons pour le moment de côté la partie *pratique* (morale, religion, etc.) et opposons la science, telle que la conçoivent les modernes, à la science d'autrefois. *Trois différences* apparaissent aussitôt. En premier lieu, l'on ne reconnait aujourd'hui à la science de valeur réelle

pour la vie qu'autant qu'elle s'attache à la connaissance *des phénomènes sensibles*. En second lieu, la science tant qu'elle ne touche pas aux intérêts sensibles et temporels des hommes, revendique comme son principe essentiel *une absolue liberté*. En troisième lieu, elle révèle dans les individus *un penchant à des constructions métaphysiques*, qui est au plus haut point fécond et original.

Commençons par le premier caractère. Nous disons que la science moderne n'accorde de valeur réelle qu'aux *phénomènes du monde sensible;* elle est totalement sécularisée.

Autrefois la science s'occupait des choses qui, par le moyen des phénomènes et des impressions sensibles, se révèlent comme véritablement existantes et s'efforçait de les expliquer par ses propres principes d'une façon intelligible. Elle avait foi dans la puissance de l'intelligence humaine. Tout ce que la pensée humaine, avec une pleine conscience, avait toujours admis comme principe nécessaire pour l'explication des faits d'expérience, elle

en soutenait l'existence réelle. Elle ne se confinait pas a priori dans les étroites limites de la perception sensible; que dis-je? à ses yeux, l'intérêt capital, c'était d'approfondir l'être suprasensible ou, pour mieux dire, l'être qui transparait à travers le voile des perceptions suprasensibles. Telle était la science d'autrefois.

Le dogme fondamental de la science moderne, c'est la renonciation absolue à tout suprasensible. Quiconque, par exemple, soutient qu'on peut démontrer l'existence réelle de Dieu ou la permanence de l'âme humaine après la mort, est à l'index. Pour faire aujourd'hui sa partie dans la science moderne, il faut d'abord confesser avec une aveugle servilité que, seuls, les phénomènes sensibles, soit par voie d'observation et d'expérience, soit par voie historique et critique, peuvent être l'objet spécial, solide, indiscutable, de la science proprement dite. Tout le domaine suprasensible, semblable à un grand parc où se promènent les savants, est librement abandonné au bon

plaisir de l'esprit humain. Là, chacun peut dire ce qu'il veut, tant qu'il ne revendique point pour sa conviction le privilège d'une réalité solide et d'une vérité universelle ; là, tout est permis, parce qu'on part de cette affirmation empirique qu'au delà des limites de l'expérience sensible, on ne peut connaître avec précision rien de vrai et de réel.

Cette manière de voir est la base de ce qu'on appelle le « monde moderne , la vie moderne ». Seul, le domaine sensible mérite que l'homme de cœur s'y applique ; le monde d'ici-bas est l'unique bien de l'homme ; le perfectionnement de la puissance humaine est le suprême idéal entre tous ceux que l'homme poursuit ; les intérêts qui tombent dans la sphère de la sensibilité sont exclusivement prépondérants, mais la religion, la morale, la vérité ne cessent pas d'être encore au plus haut point respectées, en tant qu'elles sont utiles pour atteindre les fins terrestres.

2. — Ce serait certes faire bien de l'honneur au nouveau « Copernic » de Kœnigsberg

que de reporter jusqu'à lui, comme au premier auteur, l'universel épanouissement de ces conceptions, tel qu'il s'est produit dans ces cent dernières années. La sécularisation aujourd'hui triomphante a ses racines profondes dans certains éléments de la nature humaine. Déjà dans la Réforme, ainsi que dans la Renaissance de l'ancien paganisme restauré par les humanistes, nous apercevons un détachement toujours croissant des choses d'en haut et une propension de plus en plus décidée vers celles de la terre. Kant trouva tout prêt le courant qui emporta les esprits.

Mais, — objectera-t-on peut-être, — ne fut-ce pas justement Kant qui fit obstacle avec la profondeur germanique à la sécularisation qui débordait alors de toutes parts de l'étranger sur l'Allemagne ? Il y a là quelque chose de vrai. Ce fut lui qui blâma ce qu'avait de superficiel l'empirisme, et qui entreprit d'ouvrir une voie autrement profonde à la tendance de la science expérimentale qui inclinait vers le matérialisme. « L'expérience », dit-il

dès le début de la *Critique de la Raison pure*, dans l'Introduction, « est sans doute « le premier produit de notre entendement, « alors qu'il élabore les matériaux bruts des « impressions sensibles. Par là même elle « est aussi le premier enseignement et, en se « développant, elle est si féconde en infor- « mations nouvelles que les générations futu- « res, comme enchaînées dans leur vie les « unes aux autres, ne manqueront jamais de « connaissances nouvelles, qui peuvent être « acquises sur ce terrain. *Quoiqu'elle soit loin « d'être le champ unique, notre entendement « s'y laisse cantonner*. Elle nous dit bien *ce « qui est*, mais nullement que *cela doit être* « ainsi nécessairement et non autrement. Pour « le même motif, elle ne nous donne point « de véritable universalité, et la raison, qui « est si avide de cette espèce de connaissan- « ces, trouve en elle plus de stimulant que « de satisfaction ». Il répète encore, et dans les termes les plus catégoriques, que l'expérience a besoin d'explication, qu'elle ne peut

elle-même rien expliquer, et qu'elle doit plutôt trouver une explication dans quelque chose d'antérieur et de supérieur à elle-même. Aussi bien c'est là l'essentiel de toute son argumentation contre l'empirisme.

3. — Autant Kant fit ainsi opposition au plat empirisme des émancipateurs d'alors, autant c'est lui précisément qui, en creusant scientifiquement l'empirisme, le réconcilia avec la « profondeur germanique », et lui assura dans la vie comme dans la science l'influence la plus durable. C'est ce qu'il a fait sous trois rapports.

Premièrement, — c'était déjà trop accorder d'importance à l'empirisme que, non content de se borner à faire de la Critique de l'expérience le préambule de la philosophie, de placer avec Kant la tâche suprême de la philosophie transcendentale dans la réponse à cette question : *Comment l'expérience est-elle possible?* La fin, que Kant a toujours en vue, c'est tout simplement de rechercher et de retrouver les conditions de toute expérience dans la

sensibilité et dans la pensée. Sans doute, la *Critique de la Raison pure* dépasse l'expérience et pénètre dans la sphère de l'apriori ; l'auteur essaie de montrer par l'exemple des mathématiques que notre pensée est réellement en possession de certains éléments a priori ; puis, il met en relief les éléments a priori qui entrent dans tout acte de connaissance et déterminent absolument l'expérience. Mais partout son point de départ est celui-ci : Que dois-je admettre d'avance pour expliquer le fait de l'expérience ?

Il connait bien la riche série des questions qui conduisent au delà et au dessus de l'expérience. « En commençant », dit-il, » par le « champ de l'expérience, et en s'élevant peu « à peu jusqu'à ces idées sublimes, la philo- « sophie montre une dignité qui, *si elle pou- « vait seulement soutenir ses prétentions*, lais- « serait loin derrière elle la valeur de toute « autre science humaine, puisqu'elle nous pro- « met de donner des bases à nos plus grandes « espérances et nous ouvre des perspectives

« sur les fins dernières, où tous les efforts de « notre raison doivent enfin converger. Le « monde a-t-il eu un commencement et est-il « limité dans l'espace ? mon *moi* pensant pos- « sède-t-il une unité indivisible et indestruc- « tible, ou n'y a-t-il rien que de composé et « de périssable ? suis-je libre dans mes actes, « ou, comme les autres êtres, conduit par le « fil de la nature et du destin ? y a-t-il enfin « une cause supérieure du monde, ou les cho- « ses et leur ordonnance composent-elles l'ob- « jet dernier, auquel toutes nos méditations « doivent s'arrêter » ? — Voilà les questions pour la solution desquelles le mathématicien « donnerait toute sa science, car cette science, « par rapport aux fins supérieures de l'hu- « manité, à celles qui lui tiennent le plus au « cœur, ne lui procure pas de satisfaction, « etc. (1) ». Quand on se montre à ce point convaincu de la grandeur et de l'étendue du monde idéal, on est tout prêt d'assigner pour

(1) Critique de la Raison pure (édit. Rosenkranz. p. 368).

tâche à la philosophie transcendentale la solution de cette question : *Que dois-je penser de Celui que je suis dans la nécessité de reconnaître au dessus de l'expérience sensible comme réellement existant?* Au lieu de cela, Kant parle « de l'abîme sans fond de la métaphysique, « d'un océan ténébreux sans rivage et sans « phare, d'un champ de bataille où se livrent « des luttes sans fin » ; il accuse la métaphysique d'être « le mirage de la science ». Quoique l'attitude négative de Kant vis-à-vis de la métaphysique ne doive peut-être pas être serrée de trop près dans ses manifestations, néanmoins elle n'en éclate que plus nettement dans sa philosophie. En effet, il absorbe toute la philosophie dans l'explication de l'expérience ; c'est déjà reconnaître d'avance à l'expérience la place injustifiée qu'elle occupe. Ce défaut de tactique, si l'on peut ainsi l'appeler, mériterait à peine par là même une mention spéciale, s'il ne faisait bien comprendre l'étroite parenté qui existe au fond entre la pensée de Kant et l'empirisme.

4. — *Secondement*, dans le développement ultérieur de ses méditations, Kant aboutit à *ce résultat* que notre connaissance tout entière est totalement limitée à l'expérience comme telle, — aux phénomènes ; — d'où il suit que nous ne pouvons connaitre sûrement rien qui dépasse l'expérience.

Sans doute, Kant reconnait en nous des éléments qui sont en dehors du domaine de l'expérience. Ce sont d'abord les *formes de l'intuition et de l'entendement ;* les concepts de l'entendement, dont voici un échantillon : toute chose doit avoir une cause ; c'est, en un mot, ce qu'on appelle *l'a priori*. Mais tout cela n'a de valeur que tant qu'on l'applique aux objets de l'expérience, c'est-à-dire aux phénomènes. « Toute pensée doit se rap- « porter directement ou indirectement en der- « nière analyse aux intuitions, par conséquent « à notre sensibilité, parce que d'une autre « manière aucun objet ne peut nous être don- « né » (1). La loi mentale, par exemple, que

(1) Raison pure, p. 31.

tout changement doit avoir une cause correspondante, n'a de valeur que dans le domaine de l'expérience; en a-t-elle encore une au dessus du monde de l'expérience sensible, c'est ce que nous ne savons pas. Il en est de même des autres concepts et principes.

Outre les concepts de l'entendement, il y a encore les trois « idées » de Dieu, du monde et de l'âme, appelées *concepts de la Raison*. Or ces idées sont aussi vides et négatives que les concepts de l'entendement ; bien plus, elles ont moins de valeur, puisque Kant leur dénie de pouvoir être employées empiriquement. C'est donc une espèce d'article de luxe. De même en effet que l'entendement est la faculté de former des concepts et de juger, de même la raison est la faculté de raisonner (de conclure). Or, elle voudrait bien donner aux raisonnements une forme parfaite et achevée, à peu près comme, pour la symétrie, on peint sur une maison de fausses fenêtres. C'est pourquoi la raison crée alors et imagine trois fantômes, l'Idée du *moi* ou de l'âme, subs-

tance simple et impérissable, l'Idée du monde, ou de l'ensemble des choses, l'Idée de Dieu ou de la synthèse de toute réalité. Par où l'on comprend facilement que « la raison pure n'a « pas en vue par ces Idées des objets spéciaux, « qui soient supérieurs au monde de l'expé- « rience, mais qu'elle veut seulement *faire un « usage complet et achevé de l'entendement « dans le cercle entier de l'expérience* » (1). L'usage de l'entendement dans le domaine de l'expérience sensible, tel est *le seul point* qui ait pour l'homme un intérêt scientifique. Ces Idées de la Raison ne sont que des « pos- « tulats, des principes pour l'usage de l'enten- « dement », en tant que les concepts de l'entendement reçoivent de l'usage de la raison une coordination qui les élève à une unité supérieure. Si la raison voulait admettre qu'aux Idées correspond quelque chose de réel, ce serait alors « indiscrétion et présomption de « la part de la raison ignorante de sa vraie « destination », faisant « étalage de savoir et de

(1) Prolégomènes, p. 100.

« réflexion là où le savoir et la réflexion pro-
« prement cessent ». A en croire Kant, non seulement la métaphysique jusqu'à nos jours (la psychologie rationnelle, la cosmologie et la théologie) est tombée dans ce péché de présomption, mais encore nous le commettons tous à tout instant, sans le vouloir, par suite « d'une illusion inévitable, d'un leurre trans-
« cendental », qui nous fait prendre pour des réalités les peintures idéales de la raison. Tout cela parait un peu fort à Schopenhauer. Il blâme son maitre chéri de faire sortir ces trois concepts nécessairement de la nature de la raison et de démontrer néanmoins qu'ils sont insoutenables et ne peuvent être fondés en raison : Il fait donc « dit-il » de la Raison elle-même un sophiste en disant : Ce sont des sophismes non de l'homme, mais de la Raison pure elle-même desquels le plus sage même ne peut se défaire, et peut-être n'évite-t-il l'erreur qu'à grand'peine ; car pour l'illusion qui perpétuellement le harcèle et le berne, il ne s'en délivrera jamais ». Il dit encore : « On pour-

« rait donc comparer ces idées de la Raison
« pure de Kant au foyer, dans lesquels les
« rayons convergents réfléchis d'un miroir
« concave voltigent à quelques pouces de la
« surface ; semblablement, par un mouvement
« inévitable de l'entendement, se représente
« à nous un objet qui n'a aucune réalité » (1).

Par là même déjà est indiqué le résultat tout entier de la Critique de la Raison pure. Le voici en quelques mots : l'homme ne peut rien connaitre que la nature perceptible aux sens, et encore seulement sous son aspect phénoménal. A la question posée avec tant d'emphase : la métaphysique est-elle possible ? — la réponse est au fond simplement : Non.



5. — Kant le savait bien, et il n'était pas peu fier d'avoir, sous ce rapport encore, rompu en visière, nouveau Copernic, avec toute la philosophie rationnelle. En dehors des empiristes, toute l'humanité avait été jusqu'alors convaincue que nous pouvons connaître le su-

(1) Le monde en tant que volonté, etc., I, p. 578.

prasensible avec certitude, et, pareillement que nous entrons en possession de cette connaissance *par la réflexion rationnelle*. Le professeur de Kœnigsberg ne se laisse pas arrêter. Il entreprend de faire voir dans le plus grand détail que les thèses de la *Psychologie* rationnelle, qui doivent démontrer l'existence réelle de l'âme, substance simple et impérissable, ne sont que des sophismes captieux, des « paralogismes de la Raison » ; que les démonstrations de la *Cosmologie* rationnelle touchant l'origine et la réalité du monde se résolvent pareillement en contradictions ou « antinomies de la Raison »; et enfin, que la *Théologie* rationnelle est tout aussi incapable de fournir des preuves de l'existence de Dieu. Toute cette démonstration de Kant repose sur cette idée fondamentale, que notre connaissance ne se rapporte pas aux choses réelles et n'a pour objet que des fantômes subjectifs.

Aux esprits chrétiens qui en Allemagne s'épouvantaient, Kant disait : Je ne veux pas défendre la cause de l'athéisme, je veux seulement montrer que nous ne pouvons rien savoir scientifiquement de l'âme humaine, de l'univers et de Dieu, et que toutes les recherches de la raison spéculative aboutissent à un *non liquet*. Pour consoler les « âmes orthodoxes », il veut bien retrouver, comme « postulats » de la raison pratique, ces vérités métaphysiques qu'il a exclues de la science spéculative. Il avoue lui-même combien pauvre et vague est cette connaissance. Nous aurons à montrer en son lieu plus précisément que, pour Kant, les postulats de la Raison pratique ne sont que des fictions creuses, qu'on peut se forger, quand on y est poussé par un besoin du cœur. Quel empirique ne serait satisfait d'un tel enseignement ?

Que telle soit la doctrine de Kant, rien de moins contestable. Le grand critique loue Épicure de son esprit de suite dans les idées, « lui qui, dans ses raisonnements, n'a jamais « dépassé l'expérience », tandis que Locke, « par exemple, après avoir dérivé tous les « concepts et principes de l'expérience, en

« pousse l'usage au point de soutenir qu'on « peut, grâce à eux, démontrer l'existence de « Dieu et l'immortalité de l'âme (quoique ces « deux objets soient tout à fait en dehors de « l'expérience possible) aussi évidemment « que n'importe quel théorème mathémati- « que » (1). Un critique prétendant avoir trouvé dans la Critique de la Raison pure un « idéalisme supérieur », Kant s'explique en disant : « Le principe qui d'un bout à l'autre « régit et détermine mon idéalisme, est celui- « ci : Toute connaissance des choses par l'en- « tendement pur ou la raison pure seule n'est « qu'illusion, *et c'est dans l'expérience seule « que réside la vérité* » (2). Pour éclairer la pensée de Kant, citons encore un passage : « La « science de la nature ne nous découvrira ja- « mais l'intérieur des choses, c'est-à-dire, ce « qui n'est pas phénomène, mais peut néan- « moins servir de principe supérieur à l'ex- « plication des phénomènes ; aussi bien n'en

(1) Raison pure, p. 658. — (2) Prolégom., p. 154.

« a-t-elle pas besoin pour ses explications phy- « siques ; que dis-je ? si par ailleurs on lui « offrait de tels principes (par exemple, l'in- « fluence d'êtres immatériels), elle devrait les « repousser et ne pas les admettre dans le « cours de ses explications ; elle ne doit jamais « les fonder que sur ce qui appartient comme « objet des sens à l'expérience et peut être « rattaché à nos perceptions réelles selon les « lois de l'expérience » (1).

Kant ne connait donc d'autre source de connaissance que *l'expérience* ; « et c'est là », remarque E. de Hartmann, « ce qui fait que « l'école empirique du réalisme moderne jette « toujours des regards pleins d'une piété nou- « velle sur Kant, qui, le premier en Allema- « gne, a émis et soutenu cette thèse ».

6. — Mais le caractère propre qui fait de Kant le père du moderne empirisme scientifique, le *troisième* défaut capital qui l'affecte, c'est que, fidèle à l'esprit de l'ancien nomina-

(1) Prolégom., p. 127.

lisme, il présente l'expérience humaine comme étant *purement celle des sens*. Si nous cherchons le fondement de cette manière de voir, le grand critique nous laisse en plan. Partout il admet, comme allant de soi-même, que l'expérience humaine, comme purement sensible, ne se rapporte qu'à des phénomènes matériels isolés. Essayons de nous rendre présent comme il faut le fait, au sein duquel vit l'humanité, et que Kant cependant nie ; — le fait que l'expérience humaine n'a pas un caractère purement sensible, *mais au milieu même du sensible dépasse le sens*. Entre des millions de faits citons-en deux. Si je dessine un triangle obtusangle, j'y vois un angle obtus, et cela, grâce au sens qui est dirigé vers la chose matérielle isolée. En outre, je me sens affecté par *ce* triangle de telle manière que je conçois qu'il serait *contradictoire avec son essence* de triangle d'avoir plus d'un angle obtus (interne), c'est-à-dire que j'expérimente quelque chose qui dépasse le sens; l'animal, même le plus délicatement organisé, est incapable de

cette expérience. J'expérimente que je veux marcher, et j'expérimente que je mets à cet effet les pieds en mouvement ; mais en même temps je n'expérimente pas seulement que ma marche actuelle a une cause, mais encore qu'elle *doit* avoir une cause ; j'expérimente ainsi l'application de la proposition dont la valeur est universelle (et que je puis précisément tirer de cette application) : — que tout fait de mouvement suppose un moteur. Tout cela est expérience; elle implique de la manière la plus évidente quelque chose qui dépasse le sens. Les empiristes avaient passé ce fait sous silence, et Kant continua à travailler de la façon la plus naïve conformément au concept faussé de l'expérience.

Peut-être est-on rebuté par la simplicité des exemples ci-dessus, empruntés à la vie la plus commune: on croit qu'un géant comme Kant ne butte pas contre des brins de paille. Mais ces exemples sont comme les gouttelettes d'eau de mer, dont l'analyse nous révèle la nature de tout un océan. Hartmann qui, ayant à cor-

riger la tâche d'autres penseurs modernes, porte pour une fois un jugement sensé, dit quelque part : « Si trivial que puisse paraître ce gen-
« re d'exemples, et si superflue leur considé-
« ration, il faut cependant songer qu'ils doi-
« vent justement nous amener à réfléchir jus-
« qu'à quel point une doctrine exclusive a mis
« nos têtes à l'envers ». Ce n'est pas sans raison que les fausses théories dédaignent de sortir du nuage des combinaisons compliquées d'idées et de descendre au contrôle des simples exemples de la vie journalière. En particulier, c'est dans l'appréciation du Kantisme que « les exemples les plus triviaux sont les meilleurs », parce que cette philosophie précisément détruit radicalement la conception qui est la base de la vie.

7. — Comme *quatrième* élément, par lequel Kant a aidé à la sécularisation, nous pouvons ajouter que, par sa manière de philosopher, il a inspiré à beaucoup de penseurs le dégoût de la réflexion calme et profonde et jeté le discrédit sur la philosophie en général. Mais

ceux-là ont été encore plus coupables qui se sont suspendus aux basques de son habit, c'est-à-dire qui ont aveuglément admis comme définitive sa théorie de la connaissance, et porté leurs spéculations jusque dans les régions les plus nébuleuses. Quel homme de sens aurait pu trouver du plaisir à les suivre ? On aima mieux renoncer à toute métaphysique et à tout apriorisme et s'en tenir à la réalité tangible. Il suffit d'avoir rappelé ceci en passant.

Par ce qui précède on voit clairement qu'on a raison d'appeler Kant le fondement scientifique proprement dit de cette sécularisation, qui aujourd'hui dévore jusqu'à la moëlle le peuple allemand. Celui qui, avec Kant, fait de l'*expérience* l'objet central de la méditation scientifique, celui qui soutient avec lui que dans l'expérience seule réside la vérité et que l'expérience humaine est purement sensible, celui-là a raison de n'accorder de valeur qu'aux revendications du monde sensible (1). Il n'y

(1) Telle a été l'attitude pratique de tous les représentants de la science moderne. Rien de plus drôle que les tentatives

a que ce qui est *réel*, dont un homme sensé puisse tenir compte comme d'un facteur *réel*. Que m'importe un au delà suprasensible, dont je ne puis rien savoir, dont je puis tout au plus rêver par un besoin du cœur, s'il me plait?

qu'on a faites pour ceindre le front de ces saints de l'auréole du renoncement héroïque au monde. Entre ces « Saints », Kant est « le plus saint ». Cela n'a pas empêché Reichardt d'en faire dans l'Uranie (1812) le portrait suivant : « Kant était un « homme tout à fait sec de corps et d'âme.... Un front élevé et « serein, un nez mince, des yeux vifs et clairs, caractérisaient « avantageusement sa physionomie. Mais le bas du visage était « l'expression la plus complète d'une sensualité grossière, qui « s'est montrée chez lui surabondamment surtout dans le boire « et le manger ».

CHAPITRE V

LA SCIENCE « LIBRE ».

CHAPITRE IV

LA SCIENCE « LIBRE ».

1. — Il n'y a rien dont les admirateurs du siècle nouveau soient plus fiers que de voir la science libre. La science moderne elle-même considère l'absolue liberté comme son principe vital. A qui connaît la situation réelle, cet orgueil d'être libre pourrait sembler étrange chez les modernes docteurs. Il ne serait pas difficile de montrer que jamais, depuis que le monde existe, la liberté et l'indépendance n'ont aussi peu régné dans la sphère de la haute culture et de la recherche scientifique que de nos jours. Au mois de juin 1791,

Fichte écrivait à Kant. « Pour l'homme (Kant) « qui, dans sa partie, doit voir bien au des- « sous de lui tout ce qui est et a été, il ne « peut plus y avoir rien de nouveau à lire, « et qui ne le satisfait pas, et nous autres, « nous ne pouvons nous approcher de lui, « ainsi que de la raison pure incarnée dans « un homme, qu'en attendant modestement « qu'il veuille bien parler » (1). Voilà la vraie peinture de notre temps : ajoutez qu'après cent ans environ « la raison pure incarnée » dont nos « doctes » contemporains attendent modestement les oracles, s'est multipliée d'une façon incroyable. Que voyons-nous, en effet ? Des hommes qui se sont fait un nom dans une spécialité inférieure, qui éclipsent les autres soit par leur érudition, soit par leur témérité destructrice, apparaissent et construisent les systèmes les plus monstrueux ; la masse des savants se précipite aveuglément à leur suite, selon que l'inclination, l'intérêt ou le

(1) Kant, Œuvres, tome XI, p. 532.

hasard les entraîne. Comme il y en a très peu de capables de quelque chose d'original, ils se couvrent de l'éclat d'un grand nom ; les thèses qu'ils ne comprennent pas sont leurs « opinions », et ils ne sont justement si fiers de leur science indépendante que s'ils savent quelque chose de tout, et du tout, rien. Mais c'est nous égarer : ce n'est pas de l'*esclavage* de la science d'aujourd'hui que nous voulions parler, c'est de la *liberté*.

C'est un fait universellement évident que la science est aujourd'hui, en un certain sens, *libre*, — mieux vaudrait dire, *sans barrières*, — comme elle ne l'a jamais été jusqu'ici. Aussi nous sommes dans l'obligation de montrer que cette soi-disant liberté de la science est essentiellement le Kantisme. Dans ce but, nous devons avant tout envisager la science avec toute l'exactitude possible.

2. — Il y a des choses telles, que le meilleur et le plus facile moyen de les pénétrer, est de chercher à bien comprendre leur contraire. Au nombre de ces choses nous mettons

la liberté, dont il est ici question. Eh bien ! considérons donc les « chaînes » dont la science était autrefois chargée.

A l'époque qui précède les temps modernes on faisait consister la valeur de la science dans son accord avec la *vérité* objective. La science ne valait alors qu'autant qu'elle fournissait à l'individu le moyen d'entrer en possession de la *vérité* réelle. La vérité était le but; la science, la voie qui y conduit; ce n'était pas une promenade; elle n'était pas à elle-même sa propre fin. Préserver la science de s'égarer loin de la vérité, était regardé comme chose permise, bienfaisante, et même, dans certains cas, comme une obligation.

On alla plus loin, convaincu que l'homme ne peut pas plus se soustraire à la connaissance de la réalité suprasensible, principalement des vérités nécessaires, immuables, universelles, qu'à sa propre nature, et que, en conséquence, une fois en possession de ces vérités, il cesse d'être libre de les ignorer, de les mettre en doute, et surtout d'adopter leur contraire.

Pareillement, on était convaincu que la destination et le bonheur de l'individu, comme de la société, consistent dans la *vérité* et l'estime qu'on en fait : d'où il suit qu'il n'est pas indifférent pour l'humanité que la vérité parmi elle soit falsifiée par étroitesse d'esprit ou par méchanceté. Tout au plus pouvait-on accorder à l'erreur, dans les cas où elle est inoffensive, l'autorisation négative d'être un mal inévitable. De même que, dans une demi-obscurité, le voyageur tâtonnant çà et là arrive à grand peine au but, sans que pour cela il n'ait pas de but, de même à l'homme qui recherche la vérité, l'on peut bien crier le mot du poète : « Si tu n'erres pas, tu n'arrives pas à comprendre » ! mais ce n'est pas un motif pour que l'*erreur* soit *le vrai chemin de la vérité*.

On ne se refusait pas d'ailleurs à reconnaître que, si l'homme réel est fait pour la vérité, il ne s'ensuit pas néanmoins qu'il soit une pure machine à penser. On prenait la connaissance humaine telle qu'elle se montre

dans la réalité, — faible et exposée à des influences multiples. On voyait qu'il était possible que l'individu abusât de son pouvoir intellectuel au profit de fins égoïstes et au grand dommage des intérêts généraux, et on ne comprenait pas qu'on dût abandonner sans défense à toutes les attaques des vérités, qui sont pour l'humanité d'une importance décisive.

Enfin on estimait que la vérité doit exercer sa sublime influence sur les individus, non pas précisément en devenant pour chacun d'eux un objet de réflexion personnelle, mais plutôt en étant par eux reconnue et confessée. L'activité individuelle avait plutôt la valeur d'une condition préliminaire, tout au plus d'un moyen d'appréhender la vérité, que d'un canal par lequel, en bien des cas, la vérité se communiquât en tout ou en partie aux individus.

3. — En raison des limites étroites où la réflexion est resserrée chez beaucoup d'individus, — en raison de l'incroyable mobilité

de l'esprit humain, véritable vif argent, qui s'offusque aujourd'hui de ce qui le charmait hier, — en raison des nombreuses influences qui le détournent et lui nuisent, et auxquelles se trouve exposée la réflexion individuelle précisément sur les points les plus importants, — le sens commun et, avec lui, l'antique philosophie avaient tiré de l'importance de la possession de la vérité des conséquences qui peuvent paraître limiter l'activité intellectuelle de l'homme. Une courte esquisse de ces limites est justement ce qui nous fera le mieux comprendre le sens propre de leur contraire, c'est-à-dire de la liberté de la science moderne, en même temps que son caractère kantien.

Premièrement : l'intervention de *l'autorité*, la soumission à un jugement étranger relativement à la possession de vérités importantes, n'est pas seulement accidentelle, mais encore en général conforme à la nature.

Secondement : la *possession* et la *prescription* dans le domaine du savoir se justifient

encore par ce qu'il semble que ce soit chose condamnable que de rompre en visière sans raisons solides avec les théories généralement adoptées.

Troisièmement : l'homme, au point de vue de la vérité; *doit recevoir une éducation*, c'est-à-dire que la vérité doit entrer en lui comme une acquisition d'importance décisive. Entre les diverses influences auxquelles l'homme, spécialement dans sa jeunesse, ne peut se dérober, on doit écarter celles qui sont ennemies de la vérité, mais renforcer celles qui lui sont favorables.

Quatrièmement : sur les côtés scientifiques de la vie ce n'est pas en premier lieu la considération de l'activité la plus libre possible de l'individu qui doit agir, mais la considération de la vérité.

Cinquièmement : l'homme doit désirer au plus haut point que ces grandes vérités qui sont décisives pour son bonheur, reçoivent la sanction d'une garantie surhumaine. *Une révélation divine de ces vérités,* apparaissant dans

le passé comme un fait historiquement démontrable, doit être saluée comme le plus grand bienfait.

Sixièmement : dans la supposition d'une telle révélation faite à l'humanité, il est au plus haut point désirable que Dieu établisse une autorité accessible aux hommes, laquelle, avec l'assistance divine, veille sur le dépôt de la vérité, repousse par voie de jugement dans l'intérêt de l'humanité toutes les attaques, et en conséquence renferme le jugement propre des individus dans des limites déterminées. La résolution *de l'homme, de se soumettre à la vérité,* prend ainsi une tournure plus concrète et qui est plus d'accord avec la nature humaine.

Comme on le voit, les limites ainsi imposées à l'arbitraire et au caprice dans l'intérêt de la possession de la vérité, dérivent des facultés de la nature humaine, telle qu'elle existe. La science « non libre » ne cesse point aujourd'hui encore de les défendre comme nécessaires.

Mais, — pourrait-on demander, — ces limites, par suite du progrès et du développement de la culture, ne deviennent-elles pas inutiles? Au contraire, répond la science « non libre ». Cultiver les sciences et en faire le bien commun du peuple, est une bonne chose, mais il y a au tableau une ombre et un mauvais côté; c'est que dans les individus se développe ainsi promptement une tendance à un orgueilleux isolement, qui favorise une hautaine confiance en soi-même. « Lors-« que», dit Balmès, « des noms éclatants, l'ap-« pareil de la science, et autres choses sembla-« bles, inspirent à l'homme une haute opinion « de la puissance de son esprit, lorsque des « idées brillantes sont répandues dans les mas-« ses, c'est justement alors qu'une autorité vi-« vante est nécessaire pour protéger d'un soli-« de bouclier, l'héritage sacré des vérités supé-« rieures aux temps et aux lieux, sans la con-« naissance desquelles l'homme est éternel-« lement abandonné aux flots mouvants de « ses erreurs, et oscille sans cesse incertain

« du berceau à la tombe: ces vérités sont « comme le fondement solide, sur lequel re-« pose l'édifice social; que le fondement soit « ébranlé, l'édifice tout entier se disloque, « croule et tombe en ruines ».

En un mot: — Jadis l'humanité savante inscrivait sur sa bannière: *Vérité!* elle limitait la liberté de l'abus et de l'erreur pour jouir d'autant mieux de la liberté qui découle de la posession de la vérité. Cette manière d'entendre la vie est pour les modernes comme enterrée. *Liberté!* ce mot est encore inscrit sur le drapeau; on proclame la liberté pour tout bon plaisir humain, pendant qu'on baillonne la liberté qui s'appuie sur la possession de la vérité.

En exposant en détail les limites autrefois assignées à la pensée, nous avons par là même décrit la « liberté » qui exsècre les limites.

4. — Serait-il bien difficile de retrouver dans cette liberté de la science moderne les traits propres du Kantisme? Il nous suffit de

demander aux admirateurs de cette liberté sur quoi ils la fondent, et nous entendrons énoncer les thèses principales de la philosophie Kantienne.

On nous dira : La liberté est exigée par la dignité de la pensée humaine ; l'activité mentale est à elle-même sa fin, elle est libre de tout contenu, indépendante d'une vérité antérieure, elle est souveraine. Comment endiguer une spéculation qui se meut dans des concepts vides et ne prétend nullement avoir dans la réalité donnée un contenu qui lui corresponde ? L'activité du sujet est tout ; la possession de la vérité objective n'est rien. — C'est exactement la théorie de Kant sur la pensée pure.

En second lieu, on nous répondra : Comment la science pourrait-elle ne pas être entièrement libre, puisque, pour chaque individu, ce qui est vrai, c'est ce qu'il pense. Bien plus, la pensée n'est pas l'appréhension d'une vérité objectivement subsistante ; ce n'est qu'une construction, par laquelle chacun *se*

fait la vérité. De vérité objective, comme quelque chose de solide, de fixe, il n'y en a point ; c'est une grandeur variable. « Nous « ne pouvons voir autrement que notre œil ne « nous le permet, parler autrement que dans « le jargon de nos ancêtres, concevoir autrement que les idées fondamentales de notre « entendement ne nous mettent en état de le « faire » (1). Comment serait-il possible que l'homme, cet automate pensant, se fourvoyât jamais dans des chemins dangereux ? Quel intérêt peut-il avoir à la réalité objective, qui doit se *régler sur lui ?* Tout ce que l'homme pense, est vrai *pour lui ;* cela suffit. Continue donc à marcher et à penser par toi-même ; fais-toi ta propre conviction *à toi-même ;* tiens toi *sur tes propres pieds* et ne te laisse pas mener à la lisière. Éprouve tout toi-même ; pour le résultat de ta pensée subjective, tu peux revendiquer le droit intégral de la vérité universellement valable, tu peux diriger

(1) Hist. du matérialisme, II, p. 205

tes attaques contre tout ce que ta réflexion personnelle ne peut atteindre. — Et voilà encore une fois la pensée fondamentale de la Critique de la Raison pure.

En troisième lieu, on nous dira : Qui peut nous démontrer l'existence d'une vérité suprasensible que nous soyons tenus de respecter, puisque notre connaissance même est restreinte aux phénomènes ? Nous ne savons donc rien de précis sur les choses en soi. C'est cette thèse fondamentale de Kant qui a assuré à tous les systèmes, même aux plus contradictoires, la plus entière liberté. On raconte qu'un jour un juge, flanqué de son greffier, avait un procès à accommoder. « Tu as raison », dit le juge à l'un des plaideurs, lorsque celui-ci eut fait valoir ses motifs. Quand le second eut à son tour fait valoir ses motifs opposés, même oracle du juge : « Tu as raison ». Là dessus le greffier fit remarquer à son supérieur qu'ils ne pouvaient avoir tous les deux raison, puisqu'ils étaient en contradiction absolue : « Et toi aussi, tu as raison », répliqua le juge bon enfant. Étendez cette comparaison, et vous aurez l'histoire de ce que Kant a rendu possible dans la philosophie allemande. Matérialistes, spiritualistes, pessimistes, optimistes, athées, déistes, dualistes, monistes, dites ce que vous voudrez : vous avez tous raison, tant du moins que vous vous en tenez au dogme moderne fondamental, — qu'il n'y a point de vérité suprasensible, qui puisse gêner les caprices de l'homme.

Aujourd'hui l'on entend la « liberté » dans un sens bien plus radical qu'à l'époque de Kant. On parlait alors de la liberté de la *raison* ; on célèbre aujourd'hui la liberté de la *science*. En tant qu'on entend par *science* la *philosophie* proprement dite, il n'y a point d'absurdité qui ne puisse être dite et écrite, puisque, aussi bien, nous ne pouvons rien savoir des choses en soi. En tant qu'on entend par science les *sciences expérimentales*, qui s'occupent uniquement des phénomènes accessibles à la perception sensible, on s'arroge le droit de combattre, comme absolument dérai-

sonnable l'aspiration de la raison au suprasensible. Kant reçut à l'époque, à la suite de la publication de sa doctrine non orthodoxe, un *ordre de cabinet*, lui défendant de se permettre de traiter désormais, en chaire ou par écrit, de matières de religion. Après quoi, la « raison pure incarnée », sujette très fidèle de Sa Majesté le Roi, répondit en déclarant expressément qu'elle ne parlerait plus désormais en public de religion. Le développement de la science moderne a bien dépassé cette « non liberté ». Quant à l'Allemagne, remarque Lange, « il n'y a point de pays, « où l'on se soit « si généralement délivré des préjugés (?) « religieux et des prétentions ecclésiastiques, « et où l'on ait revendiqué plus vivement la « liberté personnelle de penser comme un « besoin vital pour tous les savants ; *c'est l'i-« déalisme qui ouvrit la voie* » (1).

Quatrièmement enfin, pour établir la liberté de la science, on nous dit : A quoi bon

(1) Hist. du matérial., II, p. 71.

des dogmes ? à quoi bon une révélation? Mais, s'il n'y a point de révélation, c'en est fait aussi de toute autorité en matière de foi, de toute influence extérieure sur l'homme à propos des vérités suprasensibles ; c'en est fait pour la jeunesse de toute éducation qui tient compte du suprasensible et de tout ce qui y ressemble ; tout cela, se sont des limitations injustifiées de la raison souveraine.

Nous retrouvons ici la conception qui se glisse partout comme le résultat même de la Critique de la Raison pure. Si toute connaissance d'une réalité extérieure nous est impossible, il va de soi que nous ne pourrons jamais arriver à la certitude sur l'existence de Dieu. Nous aurons plus tard à montrer comment, à la suite des bouleversements introduits dans les idées par le Copernic de Kœnigsberg, l'Église, le Christianisme, la Religion ont été mises au point de ne pouvoir opposer même le plus mince obstacle à la liberté effrénée de la pensée humaine.

5. — Par là même nous avons montré ce

que nous voulions montrer. Si Kant a raison de soutenir que notre connaissance n'a rien à faire avec une réalité transcendante, c'est-à-dire située en dehors de l'acte cognitif, et si l'objet de nos connaissances se règle sur nous, « la science est libre » au sens moderne ; il n'y a point de puissance qui ait le droit d'assigner des limites à l'esprit humain, qui fait la vérité.

Mais si, en dehors de l'homme, il existe une réalité, j'entends une réalité suprasensible, correspondant aux concepts universellement valables et partant suprasensibles, alors la science peut bien prétendre à une liberté (la liberté vis-à-vis de tous les obstacles) qui lui rend plus difficile la recherche et la compréhension de cette réalité, — à une liberté que jamais un homme de bon sens ne lui a contestée ; mais alors il y a encore pour la science des limites justifiées. C'est qu'elle poursuit un but déterminé, de la possession duquel dépend le bonheur ou le malheur de millions d'hommes. La force puissante qui

réside dans la science est comme un fleuve qui nous emporte sur ses flots secourables et au terme duquel nous devons trouver le bonheur. Si l'on persiste à appeler liberté la destruction des limites protectrices, on transforme en une force qui renverse et arrache tout, la puissance qui aurait dû tourner à notre plus grand bien.

CHAPITRE V

LA SPÉCULATION MODERNE.

CHAPITRE V

LA SPÉCULATION MODERNE.

---

1. — Le caractère propre de la science moderne, c'est de n'accorder de valeur qu'au monde sensible, le seul avec lequel on doive compter dans la vie réelle : elle est *empiriste*. C'est encore, ainsi qu'on l'a vu dans le chapitre précédent, de laisser le monde suprasensible à l'entière disposition du bon plaisir humain ; elle est *libre penseuse*. Joignez à cela, comme second caractère distinctif, que, aiguillonnée par un indomptable penchant pour

les constructions métaphysiques, elle *spécule* avec une ardeur sans pareille, c'est-à-dire élève sa pensée bien au dessus du monde de l'expérience sensible. Sous ce dernier rapport comme sous les deux premiers, c'est encore Kant qui a donné à la science sa physionomie. Il est le grand inspirateur de la spéculation moderne.

Si nous voulons rendre en quelques traits le caractère propre dont est marqué cette spéculation, nous dirons : elle présente une *variété* infiniment riche ; elle fait *aux opinions matérialistes du jour* le plus amical accueil, et, ce qui est le plus important, elle incline irrésistiblement au *panthéisme*. Dans chacun de ces trois points apparait sans contestation l'influence directrice de Kant.

2. — Le grand œuvre de la Critique, c'est le renoncement à la recherche des *choses* réelles, et l'assignation de la connaissance en elle-même, au lieu de la réalité, comme objet aux méditations de l'homme. Kant croit que son ouvrage n'a rien à craindre des changements

d'opinion, des améliorations intérieures ou des systèmes autrement construits ; qu'il « repose, « au contraire, sur une base absolument solide, qu'il est à jamais fixé, et nécessaire, même pour les âges futurs, aux plus hautes fins « de l'humanité » (1). Mais comme il fut vite et radicalement puni de son mensonge ! Comme « Critiques » proprement dites à leur manière apparurent successivement la Doctrine de la science de *Fichte*, le Système de l'Idéalisme transcendental de *Schelling*, la Phénoménologie et la Logique de *Hegel*, la Métaphysique de *Herbart*, bref, toute une armée de théories de la connaissance et de la pensée. Petits-fils et arrière-petits-fils avaient tous la même prétention à la domination universelle et se croyaient aussi nécessaires que l'aïeul de Kœnigsberg. Dans un livre de l'Ancien Testament, on lit que le nombre des fous est infini. Par analogie, Fichte dit de son époque que le nombre des philosophes d'opinion différente est infini. Que dirait-il donc aujourd'hui ?

(1) Kant, Œuvres, t. XI, p. 155.

Où chercherons-nous la cause de ces divergences sans limites ?

Assurément, l'exemple qu'avait donné Kant à ses successeurs, de rompre entièrement avec la philosophie traditionnelle, devait être des plus contagieux. L'entreprise de Kant était neuve. *Avant lui* déjà des philosophes avaient essayé d'ouvrir des voies nouvelles, mais tous s'étaient présentés comme pour améliorer des systèmes antérieurs, avaient cherché à se rattacher au passé. Il en fut tout autrement de Kant. Nous avons déjà vu qu'il donne lui-même sa philosophie comme entièrement *nouvelle.* L'entière « nouveauté » est reconnue de tous, amis et ennemis. Lorsque la doctrine de Kant eut pénétrée dans les esprits, elle dut exciter dans les masses le vif désir de produire à leur tour quelque chose de nouveau. C'est pourquoi l'on peut dire avec Lange : « C'est l'apparition de Kant qui ouvrit « chez nous en métaphysique la période de « *Sturm und Drang;* l'homme que Schiller « comparait à un roi constructeur, produisit

« une dynastie intellectuelle d'imitateurs am« bitieux » (1).

En outre, le système de Kant renferme en soi le germe de la discorde. C'est *la contradiction entre l'idéalisme et la ruine du réalisme.* Cette opposition frappante est indubitablement au cœur même de la Critique de la Raison pure. Dans la connaissance, tout doit être posé par le sujet connaissant : voilà l'idéalisme de Kant. Puis il doit aussi exister *une chose en soi* qui suscite le développement de la connaissance : voilà le réalisme de Kant.

Ce manque d'harmonie a divisé les penseurs subséquents en deux groupes irréconciliables. Les *idéalistes* s'attachent à l'origine purement subjective de toutes les connaissances et, mettant de côté sous une forme quelconque « la chose en soi » que Kant avait laissé subsister, ils s'efforcent de donner à leur système toute la perfection possible. Par con-

(1) Ou *période d'assaut;* allusion à la période agitée et orageuse de la littérature allemande (1767-1781) ; Hist. du mat., ubi supra.

tre, les *réalistes* s'accrochent aux affirmations où Kant soutient de la manière la moins discutable la réalité extérieure (transcendante) de « la chose en soi » et mettent tous leurs soins à établir l'accord entre cette réalité et la face idéaliste de la théorie kantienne de la connaissance. Pour *les idéalistes*, la perception n'est qu'un leurre ; pour les *réalistes*, elle est l'appréhension d'un phénomène réel. *L'idéalisme* fut inauguré par *Fichte* au point de vue subjectif ; dans cet idéalisme subjectif de *Fichte*, *Schelling* introduisit un élément objectif, et *Hegel* le transforma en idéalisme absolu. Dans le camp réaliste se dresse *Herbart*. Il travaille à purger les concepts de toute contradiction. Afin d'atteindre ce but, il croit nécessaire d'admettre dans la « chose en soi » des « réalités », véritable jeu de marionnettes, qui se combattent, se pénètrent, s'arrêtent, se défendent, se repoussent, etc.

Quelques uns veulent, — et sérieusement, ce semble, — voir dans cet éparpillement toujours croissant des idées un titre d'honneur

pour la pensée allemande en travail: ainsi Guill. de Humboldt, quand, faisant remonter cet état de choses à Kant, il dit : « Ce qui caractérise la haute liberté de l'esprit de Kant « c'est que, ne cessant jamais d'agir avec « une parfaite indépendance et dans ses propres voies, il a pu faire naitre des philosophies. S'il a, plus que tout autre avant « lui, isolé la philosophie dans les profondeurs « du cœur humain, nul autre aussi n'en a « tiré des applications si multiples, si fécondes » (1). D'autres par contre voient dans cet éparpillement dissolvant la mort de la science ; pour eux, ce chaos croissant est précisément la preuve manifeste que le développement du subjectivisme individuel, qui a fait son apparition dans le protestantisme et a été consolidé philosophiquement par Kant, ne mène pas à la vérité. De ces deux manières de voir, laquelle est la bonne? laissons sans crainte au lecteur le soin de décider. La vérité réunit,

(1) Correspondance, p. 46.

l'erreur divise. Là où est la vie de la science, la vérité, — là règne l'unité; mais là où domine la multiplicité des opinions adverses, il n'y a inévitablement que beaucoup d'erreurs, et point du tout, ou (au mieux aller) peu de vérité.

Finalement, le « zèle allemand » du criticisme au tic rongeur, lequel allait montant tout autour de l'activité pensante, laissant périr la sphère du connu et du connaissable, semble avoir produit le dégoût. Les penseurs allemands reviennent plus ou moins à l'explication de la réalité et sentent la nécessité de faire ressortir d'une ou d'autre manière leur étroite parenté avec les opinions matérialistes du jour. Ici encore apparaissent des éléments empruntés à Kant.

3. — Contre le matérialisme, le philosophe de Kœnigsberg manifestait ouvertement une vive antipathie. Au fond cependant il est plus près de son esprit que ne s'en sont doutés beaucoup de ses adhérents.

On a souvent essayé, — et surtout dans ces

derniers temps, — d'inspirer plus d'estime pour certaines thèses matérialistes, en cherchant à prouver qu'elles se rencontrent dans Kant. C'est ce qui a eu lieu pour la prétendue explication matérialiste de la formation du monde par la vapeur, pour l'identification de l'âme et du corps, et récemment, pour cette thèse de Vogt, Darwin, Hæckel, que l'homme s'est élevé de l'état élémentaire d'animal par un développement intérieur à l'état actuel (1). Il n'y a point de doute que beaucoup d'affirmations concordantes avec le matérialisme ne puissent être découvertes dans Kant. Notre critique est même allé non seulement jusqu'à énoncer cette opinion, que l'homme a été originairement un quadrupède, mais encore à admettre que c'est une question importante que celle de savoir s'il ne pourrait venir une époque, « où un orang-outang ou bien un chimpanzé transformerait les appareils qui

(1) Citons ici surtout le livre de Frédéric Schulze : Kant et Darwin, Iéna, 1875.

l'erreur divise. Là où est la vie de la science, la vérité, — là règne l'unité ; mais là où domine la multiplicité des opinions adverses, il n'y a inévitablement que beaucoup d'erreurs, et point du tout, ou (au mieux aller) peu de vérité.

Finalement, le « zèle allemand » du criticisme au tic rongeur, lequel allait montant tout autour de l'activité pensante, laissant périr la sphère du connu et du connaissable, semble avoir produit le dégoût. Les penseurs allemands reviennent plus ou moins à l'explication de la réalité et sentent la nécessité de faire ressortir d'une ou d'autre manière leur étroite parenté avec les opinions matérialistes du jour. Ici encore apparaissent des éléments empruntés à Kant.

3. — Contre le matérialisme, le philosophe de Kœnigsberg manifestait ouvertement une vive antipathie. Au fond cependant il est plus près de son esprit que ne s'en sont doutés beaucoup de ses adhérents.

On a souvent essayé, — et surtout dans ces

derniers temps, — d'inspirer plus d'estime pour certaines thèses matérialistes, en cherchant à prouver qu'elles se rencontrent dans Kant. C'est ce qui a eu lieu pour la prétendue explication matérialiste de la formation du monde par la vapeur, pour l'identification de l'âme et du corps, et récemment, pour cette thèse de Vogt, Darwin, Hæckel, que l'homme s'est élevé de l'état élémentaire d'animal par un développement intérieur à l'état actuel (1). Il n'y a point de doute que beaucoup d'affirmations concordantes avec le matérialisme ne puissent être découvertes dans Kant. Notre critique est même allé non seulement jusqu'à énoncer cette opinion, que l'homme a été originairement un quadrupède, mais encore à admettre que c'est une question importante que celle de savoir s'il ne pourrait venir une époque, « où un orang-outang ou bien un chimpanzé transformerait les appareils qui

(1) Citons ici surtout le livre de Frédéric Schulze : Kant et Darwin, Iéna, 1875.

« lui servent à marcher, à sentir les objets, « à parler, en un organisme humain, dont « l'intérieur renfermerait un organe pour l'usa- « ge de l'entendement, et irait se développant « et se perfectionnant peu à peu dans la so- « ciété » (1). Mais on se tromperait sûrement, si l'on voulait, en raison de ces vues, donner Kant comme un matérialiste. Entre le Kantisme et la thèse fondamentale du matérialisme, qui cherche l'explication dernière des choses dans une matière mue mécaniquement, il y a une opposition irréductible. Il résulterait néanmoins de ces courtes indications que le matérialisme est facile à faire entrer dans le cadre du Kantisme, ainsi que l'a fait *Lange* dans son *Histoire du matérialisme*, d'une manière qu'on ne saurait méconnaître.

Si donc nous voulons exprimer le rapport de Kant avec le matérialisme, nous dirons: Premièrement, malgré toutes les apparences d'hostilité, non seulement il a laissé le matérialisme en repos, mais encore, au cours de

(1) Histoire du matérialisme, I, 208.

son développement, il lui a prêté une assistance capitale, en lui fournissant, par l'élaboration du criticisme, un plus sûr asile scientifique. « Sans cette doctrine, le matérialisme « qui autrement en serait réduit à exprimer « de vieilles idées sous des formes nouvelles, « ne serait qu'un bélier dans la bataille » (1). Le même Lange signale comme un service rendu par Kant « l'établissement d'un lien so- « lide entre la conception matérialiste de la « nature et une métaphysique idéaliste, qui « considère la nature entière comme une sim- « ple collection de phénomènes, envisagés « en un *moi*, inconnu dans sa substance ».

En second lieu, par sa Critique même de la Raison pure, Kant a conduit à la conception matérialiste. En effet, c'est cette Critique même, qui a résolu tout suprasensible en concepts vides et en idéal, partant en pures chimères. C'est Kant qu'on croit entendre, lorsque Feuerbach dit : « Seul l'objet des sens

(1) Histoire du matérialisme, I, 203.

« est vraiment réel; la vérité, la réalité, la « sensibilité sont donc identiques » ; lorsque Büchner nous apprend que « le naturaliste ne « connaît que des corps et des qualités cor- « porelles; tout ce qui est au dessus, il l'ap- « pelle transcendant, et il considère la trans- « cendance comme une aberration de l'esprit « humain » ; lorsque Vogt déclare « que la li- « mite de l'expérience est aussi la limite de « la pensée » ; lorsque Moleschott nous enseigne que, « en dehors des rapports du monde cor- « porel avec nos sens, nous ne pouvons rien « saisir, et que toute expérience est sensible ». C'est avec raison que dans le camp matérialiste on a fait remarquer que, dans aucun système philosophique, le suprasensible n'est aussi radicalement annihilé que dans la Critique de Kant. Tandis, en effet, que dans la philosophie traditionnelle les concepts et les idées, témoins irrécusables d'un monde suprasensible, existent et peuvent et même doivent s'appliquer au suprasensible, d'après Kant, tous les éléments a priori de la connaissance

servent exclusivement à rendre possible l'expérience des sens. Pour la Critique de la Raison les Idées de Dieu, du monde, de l'âme, n'ont de valeur que comme expression de la *tendance à systématiser*, inhérente à notre organisation. La liberté de l'homme n'est pas plus heureuse. Si Kant ne la nie pas, il la relègue du moins dans « le monde intelligible », où elle ne gêne pas le matérialiste.

4. — Nous arrivons maintenant au troisième et au plus important caractère, celui qui pousse puissamment la spéculation moderne vers le panthéisme. Kant n'était pas un panthéiste achevé. Mais, en proclamant dans sa Critique orientée vers l'athéisme la souveraineté du *moi* pensant, il posa la question à laquelle répond le panthéisme sous toutes ses formes.

Ce fait corrélatif avec le caractère de l'œuvre du nouveau Copernic, c'est que le panthéisme s'est montré surtout et de préférence sous l'aspect idéaliste.

Plus en effet la Critique de la Raison pure

cherche à reléguer la « chose en soi » dans une obscurité inaccessible, plus clairement se posait la question de l'origine de cette activité pensante créatrice, qui agit dans tous les hommes de la même manière. En particulier, le Kantien devait se préoccuper de rechercher comment il se fait que nous nous sentons tous invinciblement contraints par la nature à admettre la réalité du monde qui apparaît à nos choses, et à penser, au dessus de ce monde réel, d'après les concepts de notre raison, par suite, à soutenir qu'il y a concordance entre les lois de notre pensée et les lois des choses externes. Cette question dans le développement du criticisme était devenue plus pressante que jamais.

Dans l'antique philosophie traditionnelle, cette question avait reçu une réponse facile à saisir et dégagée de contradiction. On était fermement convaincu que l'esprit des individus, aussi bien que le monde qui s'oppose au moi pensant, a son fondement dans une unité supérieure, dans un seul et même absolu. Ainsi

s'ouvrait la voie par où le fait merveilleux de la concordance trouvait son entière explication. Considérait-on pour cela, à la façon du panthéisme, la raison et le monde comme deux phénomènes, deux modes d'une seule et même force pensante absolue ? Tout au contraire. L'œil ouvert à la réalité effectivement existante, on voyait devant soi la plus inébranlable de toutes les réalités, à savoir que les individus humains pensants sont *réellement* plusieurs. Ce n'est que chez le critique de cabinet, qui tient toujours son moi connaissant sous sa loupe, que peut s'enraciner cette idée morbide, que ce moi est l'univers et qu'il n'y a point en dehors de lui d'autres êtres pensants. D'ailleurs, on comprenait bien que l'absolu, dans son immuable nécessité et dans son infinie perfection, ne peut devenir phénomène ni dans les choses mobiles du monde extérieur ni dans la vie imparfaite de l'esprit, — qu'il est dans son action et dans sa vie aussi indépendant qu'il est nécessairement conçu comme tel.

Comment donc expliquait-on l'accord entre

notre pensée et le monde extérieur? *La raison, avec les lois d'après lesquelles elle pense, et les choses, avec les lois d'après lesquelles elles deviennent, sont et périssent, ont leur commune origine en Dieu, principe fondamental de toute existence et de toute pensée* (1). La mission de la raison est de lire dans l'existence des choses qui apparaissent aux sens, les lois éternelles et immuables et d'en conclure l'existence de l'auteur immuable de toute vérité. Le sens fournit l'existence contingente des individus; ce sont pour lui des caractères qu'il voit sans doute, mais qu'il ne peut lire, tandis que la raison saisit l'essence universellement valable des choses, la pensée, que leur auteur a conçue et manifestée par ces caractères.

(1) Lorsque la scolastique soutient que la pensée subjective peut en conséquence saisir l'existence objective, l'être et la pensée étant réciproquement coordonnés par *la même cause fondamentale*, cette assertion ne se rapporte qu'à la preuve ontologique la plus profonde de l'accord réel entre la connaissance et l'être; elle ne prétendait pas, au sens cartésien, que nous connaissions cet accord *par* une cause unique fondamentale, c'est-à-dire par Dieu. C'est seulement au point de vue *ontologique* que Dieu est le principe dernier de l'explication de notre connaissance, et non au point de vue *psychologique ou logique*.

Voilà ce qu'enseignait l'antique philosophie. Depuis longtemps les disciples de Kant l'avaient mise de côté; le grand critique avait chassé Dieu de la sphère de la connaissance, ou plutôt verrouillé la porte comme il faut derrière celui qu'il venait d'expulser. Que devait-il arriver? Les preuves qui établissent l'impossibilité de l'entière *unité* entre l'esprit et le monde, et par conséquent, de l'unité qui est au fond du panthéisme, étaient en dehors de l'horizon de la philosophie critique. Il arriva ainsi que le criticisme, tout en poussant vers la question à laquelle le panthéisme prétendait répondre, collaborait en même temps à la solution de cette question avec le panthéisme lui-même.

5.— Kant lui-même, en dépit de son propre système, — qui prétend ne s'intéresser qu'à l'explication de l'expérience, — n'est pas resté étranger au panthéisme.

Au fond, le criticisme tout entier est la di-

vinisation de l'esprit humain. Si, en effet, dans la conception chrétienne, Dieu est le fondement de la vérité des choses, si, par suite, les choses sont vraies parce qu'elles correspondent à l'entendement *divin*, — dans la conception de Kant, l'homme est le fondement de toute vérité et partant les choses ne sont vraies que si elles correspondent à l'entendement *humain*. Joignez à cela que Kant laisse plusieurs fois entrevoir qu'il est possible que « la chose en soi puisse en même temps être « le sujet de la pensée » (1); qu'il enseigne que l'entendement humain est la source des lois de la nature et, partant, de son unité formelle (2); que tous les phénomènes et, par suite, « tous les objets, auxquels nous pouvons avoir « à faire, ne sont que des déterminations de « notre propre moi » (3), qu'il est possible que « tous les objets, en tant qu'appartenant « au même monde de l'expérience, et par « conséquent, aussi bien le moi subjectif

(1) Crit. de la Rais. pure, p. 288-289 ; 303 .
(2) Ibid., p. 114 .
(3) Ibid., p. 115.

« que le monde qui s'y oppose, doivent être « considérés comme le phénomène à double « face et le produit d'un seul et même *en soi*» (4). C'est en cela que Rixner, disciple de Schelling, fait consister « l'essence propre, vivante, « immortelle de la Critique de la Raison pure, « dans laquelle Kant, en réalité a vu comme « d'un coup d'œil, et exprimé la vérité (bien « que, malheureusement, il n'ait pas su s'y « attacher), et de laquelle, dans la suite des « temps, le système de l'Identité, ou la doc- « trine du Tout-Un, est sorti pour la raison, en « possession scientifique d'elle-même » (5).

C'est d'une manière tout à fait analogue que Kant, dans la Critique de la Raison pratique, parle de notre raison, aux commandements de laquelle nous devons une soumission absolue, comme d'une raison absolue et reine de l'univers. « Il me semblait voir », remarque ici Kleutgen, « un homme qui s'aperçoit

(1) Crit. de la Rais. pure, p. 115.
(2) Histoire de la Philosophie, 3e Pie, § 133.

« bien que le chemin qu'il suit, l'a conduit « à un abîme, mais qui n'a pas le courage d'y « jeter un regard, de crainte d'être obligé de « rebrousser chemin ».

Ce qui était chez Kant pusillanimité, est devenu chez Fichte entière assurance. Chez lui le monisme est déjà tout exprimé. Il ne s'écarte uniquement de Kant qu'en faisant de la « chose en soi » un phénomène posé par le sujet. La chose en soi s'évapore complètement; elle se perd aussitôt dans les *moi* individuels limités, et ces divers *moi* accidentels se résolvent en fin de compte en phénomènes du *moi* unique et absolu. Dieu se manifeste dans le *moi*.

Schelling explique tant « les choses en soi » que les phénomènes subjectifs, *directement* par l'activité d'un *sujet-objet unique* et absolu.

Pareillement Hegel bâtit en l'air son système sur l'identité primordiale de l'être et de la pensée. Le « procès » tout entier de l'univers n'est à ses yeux que le mouvement dialectique spontané de l'*Idée absolue*, dans le

monde, elle sort de soi ; dans l'esprit elle rentre en soi (1).

Schopenhauer, qui s'appelle lui-même celui qui a achevé la Critique de la Raison pure, part, dans son explication du monde, de l'idéalisme subjectif; mais en faisant ressortir « la chose en soi », il forme, pour ainsi dire, transition à un monisme réaliste. Il maintient sous le nom de *représentation*, le monde phénoménal de Kant ; il arrache le voile qui couvrait la « chose en soi », et déclare que l'unique réalité vraie est *la volonté*, c'est-

(1) Le point de vue de K. Fischer ressort clairement du passage suivant : « La philosophie de la connaissance de soi-même « me comprend évidemment la philosophie comme science du « monde... Il n'est pas difficile de voir que le monde, comme « objet de notre observation, n'est possible qu'à condition qu'il « existe un être qui en fasse son objet, par suite un être capa- « ble d'intuition, de représentation, bref, un être conscient ; « que cet être lui-même, comme chose individuelle, comme « partie du monde, soit au nombre des objets qui veulent être « saisis par l'intuition et la représentation, et être objectivés ; « *il faut donc supposer un moi primordial qui forme le fonds* « *intime de notre essence*. Voilà la grande énigme des choses « qui exige une solution, le problème des problèmes. Le mon- « de et le moi sont dans le rapport d'objet à sujet, de condi-

à-dire un monstre cosmique qui se développe par ennui et produit toujours l'ennui. Il croit voir comment la volonté unique, à l'aide des idées qui pénètrent le monde visible ainsi que l'intellect humain, s'individualise et s'objective.

Hartmann même, qui a écrit un livre contre l'idéalisme kantien (1), bâtit sa *Philosophie de l'Inconscient*, sur l'abîme creusé par Kant entre le phénomène et la chose en soi. Le philosophe de Berlin est allé jusqu'à faire du phénomène non une apparence *subjective*, mais l'apparence *objective* d'une chose réelle. Cependant il ne sort pas du cercle du criticisme, puisqu'il enseigne que nous ne con-

« tion à condition (et non du tout à la partie ; ce ne sont pas « non plus les deux faces d'une opposition qui s'excluent réci- « proquement, comme le réel et l'idéal). Le monde est notre « objet, notre représentation, il n'est en rien indépendant de « notre représentation, et celle-ci n'est en rien indépendante « de notre moi. *C'est nous-mêmes* qui sommes le monde » (Hist. de la philos. mod., 2e édit., I, 13).

(1) Expos. critique des fondements du réalisme transcendental, 2e édit. de l'ouvrage intitulé : La chose en soi et sa nature, Berlin, 1875.

naissons pas les choses, mais seulement les phénomènes, tandis qu'en réalité les choses mêmes sont *directement* connues, et que les phénomènes ne sont que ce *pour quoi* les choses nous apparaissent. En tenant ainsi la chose en soi cachée derrière la toile, il est dans la nécessité d'apprendre au monde stupéfait qu'elle est « un Tout-Un » inconscient.

Nous sommes loin d'avoir indiqué tous les passages de Kant où le panthéisme, ou, comme on aime mieux dire aujourd'hui, le monisme a trouvé un point d'appui, ou sur lesquels il a essayé de se greffer. Le caractère malléable comme la cire, du grand critique permet heureusement les entorses et les déformations les plus incroyables. Rappelons seulement ici que même le monisme matérialiste panthéiste de Hæckel attache une importance capitale à son étroite parenté avec Kant. Riehl dit même (1) : « Il ne faut, dans notre « conviction, chercher le développement de

(1) Le criticisme philosophique et son importance pour la science positive (I, 230).

« la doctrine de Kant que dans la direction « moniste, pour laquelle, d'ailleurs, cette doc- « trine fournit des points de départ et des « ouvertures très nettes ».

Mais en voilà assez. Ce que nous avons dit suffit à nous faire atteindre le but. La fabrication de la vérité n'en continue pas moins avec ardeur ; tout penseur moderne construit son monisme original ; le « Monisme » est cette année à la mode. Les savants qui se réclament de Kant, trouvent cela tout à fait dans l'ordre ; ils lisent tout et « croient, pour- « vu qu'ils entendent des paroles, qu'elles « doivent avoir un sens ».

Par là même nous avons énuméré et étudié les caractères propres, plutôt *théoriques,* de la science moderne. Dans les trois chapitres qui précèdent, nous avons vu que la sécularisation, qui a tout envahi aujourd'hui, que la liberté sans limites aussi bien que la tendance de la spéculation moderne, ont leur fondement dans Kant. Dans la suite nous aurons à nous occuper plutôt du point de vue pratique.

CHAPITRE VI

LA MORALE INDÉPENDANTE.

CHAPITRE VI

LA MORALE INDÉPENDANTE.

---

1. — Si, comme nous l'avons vu jusqu'ici, la science moderne dans tous ses éléments *théoriques* remonte très nettement à Kant, c'est encore bien plus vrai de ses éléments *pratiques*.

Commençons par la morale.

Un protestant libéral écrivait dernièrement : « Chacun sent que le conflit entre l'État et « l'Église n'est ni une pure affaire de foi, ni « une pure question de puissance ou de com- « pétence ; *ce sont plutôt deux courants mo-* « *raux différents* qui se mesurent l'un avec

« l'autre et se disputent la domination ». Cette parole convient non seulement à l'attaque dirigée par l'État contre l'Église, mais encore à l'excitation générale des esprits, qui divise l'époque actuelle en deux camps ennemis. Nous reconnaîtrons que, dans la mêlée présente des esprits, Kant est une véritable puissance, si nous établissons nettement que la morale moderne peut n'être considérée que comme une dérivation de l'Éthique de Kant, ou, pour plus d'exactitude, de la Critique de la Raison pure. Il ne faut pas que l'importance de la question détourne le lecteur d'une étude approfondie. Avant tout, il importe de jeter un coup d'œil sagace dans l'essence même de la morale moderne. C'est pourquoi nous devons d'abord exposer quelle était en elle-même la morale antérieure aux temps modernes, c'est-à-dire la morale chrétienne.

2. — C'était la ferme conviction de la plus grande et de la meilleure portion de l'humanité, qu'il y a entre le bien et le mal une différence, qui précède le jugement humain et a

son principe dans l'ordre naturel et réel des choses. On croyait en conséquence qu'il existe réellement une loi morale éternelle et immuable, à laquelle l'homme est soumis. Et comment expliquer cette loi qui oblige les créatures raisonnables ? On y voyait l'ordre nécessairement voulu de Dieu, et tel qu'il veut qu'il soit obéi. Dieu était considéré comme celui qui donne à la loi morale sa valeur propre, sa force obligatoire : il y a donc, conformément à cette conception, une loi morale fondée dans la nature, mais elle tient son existence et sa force obligatoire de la volonté de Dieu, lequel assigne aux créatures raisonnables un certain ordre, que son intelligence leur impose nécessairement.

On se représentait l'humanité tout entière comme une seule famille, ordonnée à sa manière vers une fin déterminée par la souveraine intelligence créatrice, exactement comme le monde matériel. Ce qu'est pour la matière la loi physique qui la détermine, la loi morale l'est pour l'être raisonnable, qu'elle

oblige. Considérées en Dieu, leur principe, les lois sont la sagesse de Dieu, ou, pour mieux dire, un décret de la raison divine, en tant qu'objet de la volonté divine ; dans les créatures, elles sont une disposition, une impulsion à agir conformément à leur fin. Particulièrement dans les êtres raisonnables, qui, sans danger pour leur liberté, sont soumis au décret divin, la loi morale ne peut être qu'une lumière supérieure, par laquelle ils connaissent leur destination, et ce que celle-ci exige.

Conformément donc à cette conception, la loi morale naturelle contenait les préceptes par lesquels la sagesse divine impose des obligations aux faits et gestes humains, et qu'elle nous fait connaître par la lumière de notre raison.

La loi morale tend au but général de l'univers, à la glorification de Dieu : c'est la fin à laquelle est étroitement liée la félicité durable des êtres raisonnables. Aussi le fondement de la loi morale est-il dans le rapport où nous sommes avec le but final de l'univers. Elle ti-

re sa force obligatoire du plan que la volonté divine se propose et dont nous arrivons à prendre connaissance. Ainsi, elle exige que, dans la jouissance sensible, l'homme ne se laisse pas conduire par la passion aveugle, mais par la réflexion ; — que les parents s'inquiètent de l'éducation qui convient à leurs enfants ; — que l'État dans sa sphère exige l'obéissance ; — que l'homme reconnaisse sa dépendance vis-à-vis de Dieu. Mais de ce que l'homme connait ces rapports et leur valeur, il ne s'ensuivrait point qu'il existe pour lui une loi obligatoire. Pour se sentir réellement obligé, il devait concevoir en même temps que c'est Dieu, le suprême législateur qui *commande souverainement* cette conduite. Le fondement propre et dernier de la moralité n'est donc pas l'estime pour la raison même, qui aussi bien n'est que le héraut de la volonté divine, mais le respect pour Dieu, le Bien absolu. Le premier et le plus immédiat des devoirs, n'est pas d'agir ainsi ou autrement, parce que cet acte est d'accord ou non avec ma propre ré-

flexion ; c'est de me soumettre à la majesté divine.

C'est seulement dans cette doctrine qu'on croyait pouvoir être d'accord avec l'état de choses véritable, tel qu'il est accessible à l'expérience de tous les hommes qui pensent. Réellement, en effet, nous avons, dans chaque devoir, conscience que nous devons suivre sans arrière-pensée d'aucun bien, les commandements moraux qui nous sont prescrits. C'est pourquoi ces commandements se présentent à l'expérience humaine comme universels et *absolus*. Le motif en vertu duquel ils nous obligent, nous apparaît comme un motif supérieur qui par lui-même impose une *estime absolue*, attendu que, supérieur à tout par sa valeur interne, il est conséquemment le bien suprême et absolu. De plus, en réalité, dans la conscience de l'obligation morale nous avons aussi la conscience de notre dépendance et de notre état de soumission. En réalité retentit dans le cœur de tout homme une voix d'en haut qui dit catégoriquement : « *Tu dois, — tu ne dois*

pas », à laquelle il faut qu'il se soumette comme il ne se soumet à aucune puissance, dût l'univers entier s'écrouler. En réalité donc l'homme ne sent pas qu'il soit son propre maître ; il se sent *inférieur* à la loi d'un *maître*, auquel tout est soumis. Et l'ensemble de ces faits, ainsi que de ceux qui s'y rattachent, on croyait l'énoncer en disant que *l'homme dépend de Dieu*.

3. — Telle était la conception traditionnelle commune à l'humanité pensante. En face de cette conception l'esprit moderne se targue de l'une de ses plus grandes conquêtes. Tous les bienfaits de la civilisation sont éclipsés par l'éclat de ce qu'on appelle la *morale indépendante* (*autonome*), c'est-à-dire une morale tout humaine, qui n'a rien à faire avec Dieu et, en général, avec un être supérieur. Cette morale, dans laquelle l'homme est autonome, c'est-à-dire sa propre loi, s'appelle pour ce motif la morale *sécularisée*, c'est-à-dire devenue étrangère à Dieu. Elle prétend être la seule vraie. Dans la morale d'autrefois, c'est-à-dire

dans la morale chrétienne, on voit une dépendance qui rabaisse et déshonore l'homme, une *hétéronomie*, qui est au fond immorale. On soutient que la *vraie* morale ne peut être qu'*autonome*. De ce point de vue moderne, Hartmann s'exprime ainsi : « Tant que je crois « au dieu du théisme (Christianisme), qui m'a « fait ainsi que le monde, et en face de qui « je suis comme le vase dans la main du po- « tier, je suis un néant devant lui, un fétu « dans sa main, et ma morale ne peut consis- « ter que dans la stricte et aveugle soumission « à la toute-puissante et sainte volonté de ce « Dieu transcendant ; en d'autres termes, la « morale ne peut reposer que sur un *ordre* « *qui me vient du dehors*, être *hétérono-* « *me*. Mais l'éthique véritable ne commence « qu'avec l'*autonomie* morale, et la morale « hétéronome, quelque valeur qu'elle puisse « avoir comme moyen d'éducation pour les « mineurs, engage une lutte immorale avec « l'unique et vraie moralité, si elle se met « expressément à sa place. La conscience

« morale moderne voit avec une entière clar- « té que des actes, qui ne sont que l'accom- « plissement par obéissance d'une volonté « étrangère, ne peuvent jamais prétendre à « un mérite moral au sens général, bien plus, « que la valeur morale ne commence que « lorsque l'homme se donne des lois à lui- « même » (1). Tandis qu'autrefois on avait la naïveté de croire que la dignité et la moralité de l'homme consistent à se soumettre à Dieu avec humilité et amour, — d'après les principes modernes, elles consistent précisément à revendiquer sa pleine indépendance. Jadis, la bonté morale de la volonté, c'était d'*obéir ;* aujourd'hui, au contraire, la condition fondamentale de toute moralité, c'est que l'*homme cherche à se suffire à lui-même*.

4. — Quel est le fondement scientifique de cet athéisme de la morale moderne ? Tout simplement la *doctrine morale de l'école de Kant*. Si l'homme, dit-on avec Kant, n'est pas en

(1) La dissolution naturelle du Christianisme, p. 30.

dernière analyse mû à agir par sa propre raison, mais par la considération d'un autre être, il n'est pas proprement le principe de ses actes; il n'agit pas comme une personne, avec *indépendance*. Mais, si c'est précisément l'indépendance qui confère sa valeur à l'action moralement bonne, l'homme alors a en lui-même sa propre fin, *il est à lui-même son propre but;* c'est ainsi que l'estime pour la dignité propre de la raison est le caractère distinctif de la volonté moralement bonne.

Que le courant d'idées produit par le protestantisme dût arriver à une telle déclaration d'indépendance de l'homme, c'est bien clair. Déjà avant Kant nous en trouvons des traces. Ainsi Hugo Grotius avait risqué cette assertion qu'avec la nature d'un être raisonnable est donnée la règle morale suprême, et que cette règle existe encore, quand même on admettrait qu'il n'y a pas de Dieu (1). Ainsi J. J. Rousseau, dans son *Contrat Social*, avait dé-

(1) De jure Belli et Pacis, Prolegom., n° 11.

claré que la volonté absolument libre de l'homme est le souverain législateur.

L'homme doit donc être à lui-même son propre but. Sans doute, en un certain sens, l'homme est à lui-même son but. Il est indépendant, en tant qu'une force aveugle ne lui a pas assigné à l'avance sa place dans l'univers et dispose de lui : au contraire, il se rend lui-même en toute conscience et liberté capable de tenir la place qui lui est destinée dans l'ordre universel. Il est indépendant, en tant qu'il a conscience de ses aspirations vers l'immortalité bienheureuse ainsi que de sa liberté, et peut, par suite, se promettre d'atteindre à ce bonheur par le bon usage de sa liberté. Par là même, il agit comme une personne, comme un être indépendant.

Mais ce n'est pas une absolue indépendance; il n'est pas son propre but dans le *sens propre* du mot. Si l'homme devait être pour soi-même le souverain bien, il serait aussi — (cela va de soi) — *sa fin dernière*. En réalité, il est destiné à servir, au degré qu'il occupe dans

l'échelle de la création, au but final de l'univers, c'est-à-dire à la glorification du Créateur. C'est pourquoi précisément il ne faut pas attribuer à l'homme une indépendance sans limites, car, selon la teneur de sa propre expérience intime, il a conscience d'être dépendant, contingent, et, par suite, sa liberté est limitée et bornée, parce que la manière péremptoire dont il se sent obligé et lié par la loi morale, le ramène à un être absolument supérieur auquel il est soumis, à une puissance directrice, qui règne sur tous les hommes. Pour ces raisons et d'autres pareilles il faut refuser à l'homme une indépendance (*autonomie*) absolument illimitée, et reconnaître que la loi morale est essentiellement *hétéronome*.

Aujourd'hui tout cela est essentiellement ignoré ; aussi est-on disposé, comme Kant, à renverser complètement la théorie morale traditionnelle. L'homme est pour soi-même le souverain bien; *il existe pour lui-même* et ne peut être soumis à aucun supérieur. La loi morale n'a pour lui d'autre contenu que *la*

forme législative universelle même; en conséquence, le précepte moral suprême (comprenant tous les autres) est celui-ci : « *Agis de* « *façon que les maximes de ta volonté puissent* « *aussi avoir toujours la valeur d'un principe de* « *législation universelle* ». Par ainsi, chacun est dans son petit monde comme un souverain indépendant, qui doit tout subordonner à soi-même, jusqu'à Dieu. Il ne peut tout au plus supporter Dieu et sa souveraineté au dessus de lui ; qu'autant que cela lui est nécessaire pour le maintien de sa propre dignité. Tandis que le chrétien estime sa dignité rationnelle par vénération pour la puissance divine, dont il se reconnait le sujet, l'homme moderne ne s'estime que pour lui-même; il ne se sent *pas soumis à une loi*, il est à lui-même sa loi. « Seule », dit K. Fischer (1), « une loi autono- « me peut être morale, car seule elle peut être « accomplie par un motif purement moral, « pour elle-même. *Une loi étrangère* peut avoir

(1) Histoire de la philos. moderne, IV, p. 114.

« la valeur d'une autorité et exiger, par son « pouvoir, l'obéissance; elle n'est pas conçue « comme loi, mais sentie comme puissance; « elle est obéie parce qu'elle se présente avec « l'appareil de la force ». Le péché et l'immoralité sont pour l'homme moderne des chimères, car il est essentiellement saint, et tout ce qu'il fait est bien, *parce que* c'est lui qui le fait; que dis-je? le principe profond de toute moralité, c'est en lui-même qu'il le trouve. Involontairement, à propos de cette morale moderne en adoration devant elle-même, on se rappelle une parole prononcée il y a bien des siècles: « Vous serez comme des « dieux, connaissant le bien et le mal ».

C'est de cette manière que toute la morale moderne est confinée dans la « sphère pure« ment humaine ». Elle bannit tous les autres motifs, comme purement humains, tels que la dignité humaine, les droits de l'homme, l'opinion publique, la loi civile, la grandeur du siècle, le développement national. Aussi bien ne veut-elle dériver d'aucune autre source

que d'une source « purement humaine ».

5. — Sur ce dernier point, j'entends sur l'origine de la morale moderne, nous devons nous arrêter encore un peu. Ici aussi, Kant a suffisamment frayé la voie à la pensée moderne, la voie qui montre à qui *veut* ouvrir les yeux, que le philosophe de Kœnigsberg, et avec lui la pensée moderne, ont anéanti les concepts mêmes de morale et de vertu.

Le grand critique pose en principe que la loi morale n'est pas un fait qu'il faille aller chercher bien loin; c'est une réalité primordiale et fondamentale avec laquelle est donnée simultanément la liberté de la volonté comme sa prémisse nécessaire; il y a dans la volonté libre de l'homme une *inclination* qui l'érige en législateur; le principe de la moralité est situé *derrière* le monde phénoménal dans les ténèbres de l'intelligible et en sort pour apparaître comme une réalité primordiale, comme le seul fait de la raison pure, laquelle se manifeste ainsi comme originairement législatrice; la loi fondamentale de la raison prati-

que ne prend la forme d'un commandement (l'impératif catégorique) que si l'homme est non seulement un être raisonnable, mais encore un être sensible, et que si la sensibilité est constamment en lutte avec la raison.

C'est Kant qui a fait l'éducation des penseurs modernes. C'est dans une pensée absolument Kantienne que Fichte prend pour base de son Éthique, une volonté originelle et fondamentale qui porte en soi naturellement la loi morale et les germes de toutes les dispositions légales et institutions morales. Le *Réalisme* de nos jours se trouve pareillement en parfaite harmonie avec l'Éthique de Kant. Il peut bien (avec Herbart) parler de « goût moral, d'idées exemplaires », c'est-à-dire d'une satisfaction immédiate, primordiale, que l'homme éprouve à la suite d'une détermination dite morale de la volonté, — et d'un mécontentement qu'il ressent à propos d'une résolution dite non morale ; il peut avec le matérialisme se réfugier dans les penchants et les inclinations innées au cœur de l'hom-

me, soit dans la tendance animale au bonheur avec les instincts sociaux qui s'y joignent, soit dans un sentiment inné de pitié et de bonne volonté : — nous retrouvons toujours des vues, dont l'introduction dans la pensée allemande a été rendue possible par le Kantisme et qui trouvent en lui leur base spéculative.

Qu'est-ce donc que la morale dans toutes ces hypothèses et d'autres pareilles, qu'un fait inexplicable, que le règne d'un destin aveugle ? En effet, si l'on demande *pourquoi* la raison énonce telle obligation et non telle autre, voici la seule réponse possible : Parce que c'est ainsi. Mais voici ce qui est le plus remarquable : dans les dites hypothèses la morale perd *son contenu objectif et sa valeur*. Ce que sont le bien et le mal, le juste et l'injuste, dépend en dernière analyse d'un jugement tout subjectif. De précepte proprement dit, de véritable obligation morale, il n'en peut être question. La morale, c'est l'instinct ; le devoir, une sorte d'inclination ; de devoir ou de non

devoir moral, il n'y en a plus ; il n'y a que des instincts ; l'injustice et le péché sont des phénomènes incompréhensibles. Tout est subjectif et variable. La morale n'est plus la morale ; c'est une partie de la psychologie, ou plutôt de la physiologie et de la physique.

Pareillement l'idée traditionnelle de vertu, telle qu'elle s'est formée dans le christianisme, est complètement anéantie par la conception de Kant. A sa place le grand penseur de Kœnigsberg a posé comme idée fondamentale l'*infatuation de sa propre personne*. La vertu s'acquiert par « la considération de la dignité « de la loi rationnelle » ; elle s'exerce « par « l'opinion que l'homme prend de lui-même, « comme être raisonnable, dans la conscience « de la sublimité de sa nature morale ». De là des préceptes de vertu, tels que : « Ne laissez « pas impunément fouler aux pieds votre droit « par les autres ; ne faites pas de dettes ; n'ac- « ceptez pas de bienfaits dont vous pouvez « vous passer ; ne soyez ni parasites ni flat- « teurs, ni mendiants, etc. ». Les vertus

« vraies » sont le penchant d'acquisition, le goût pour le travail, l'esprit d'entreprise, l'économie, et autres semblables.

On ne peut nier que bon nombre de préceptes de morale et de vertu moderne ne concordent dans leur application avec ceux du christianisme. Mais il est clair aussi qu'ils sont en masse le produit d'un esprit qui, en langage chrétien, s'appelle « orgueil ».

Le penseur chrétien demeure stupéfait devant l'édifice moral élevé par Kant, et se demande comment il est possible à un homme intelligent de présenter comme une morale le renversement aussi fondamental de la morale ? Pour le comprendre, il faut avoir été d'abord à l'école de la Critique de la Raison pure.

6. — Quant à ce qu'on peut toujours alléguer contre la philosophie de Kant, elle est essentiellement, il faut l'avouer, un système achevé en soi, conséquent jusque dans les détails, fondé sur la Critique de la Raison pure. *Que puis-je savoir ? que dois-je faire ?* A ces deux questions, Kant ne croit pouvoir répondre

d'une façon satisfaisante qu'en recherchant *en nous-mêmes* les lois de la connaissance et de l'action jusque dans leurs derniers fondements.

Que la morale originale de Kant soit sortie de la Critique de la Raison pure, l'auteur lui-même l'avoue lorsqu'il dit dans la Critique de la Raison pure : « Ainsi la théorie de la mora-« lité réclame sa place, et celle de la nature la « sienne : or, cela ne pourrait être, si préala-« blement la critique ne nous avait instruits « de notre inévitable ignorance quant aux cho-« ses en soi et n'avait restreint à de purs phé-« nomènes tout ce que nous pouvons connaî-« tre théoriquement ». Les Kantiens « orthodoxes » mêmes, qui se figurent que le véritable intérêt qu'a excité la philosophie dans Kant et après Kant, c'est la morale de Kant, ne veulent pas admettre que l'importance de la Critique de la Raison pure ait diminué. Telle est l'opinion de Dorner : « Pour Kant lui-mê-« me, l'élément positif est sans doute essentiel-« lement l'élément moral ; seulement il fait

« beaucoup de chemin pour y arriver, et c'est « le chemin critique de la théorie de la con-« naissance ; il semble même qu'il veuille nous « faire croire que ce chemin est si long qu'il « est presque impossible de ne le considérer « que comme le préambule de l'Éthique » (1).

Au fond, la morale de Kant n'est qu'un corollaire de la Critique. Conformément à la Critique, nous appelons, *dans la sphère de la connaissance*, une chose vraie, non parce qu'elle est vraie en soi, mais parce qu'elle nous *semble* vraie en raison de l'influence de nos formes a priori. De même, *dans la sphère de la morale*, nous appelons une action bonne, parce qu'elle correspond à notre sentiment moral et que nous lui accordons notre approbation morale. Rien n'est bon en soi ; c'est la volonté humaine, qui confère aux choses et aux actions ce qui seul les rend bonnes, au sens moral. Rien n'est bon que la volonté, dont la maxime peut être conforme à la loi,

(1) Des principes de la morale de Kant (Halle, 1875, p. 1).

ou, au sens strict, de valeur universelle. C'est la volonté qui est la source unique de tout bien et de tout mal.

De même, d'ailleurs, que la nécessité qui préside à notre connaissance (en vertu de laquelle, par exemple, nous devons juger que $2 + 2 = 4$ et jamais 5) s'explique non parce que la chose est réellement ainsi, mais par les formes de l'entendement ; de même l'obligation morale s'explique non par un devoir obligatoire objectivement existant, mais par un impératif catégorique qui jaillit de ma volonté.

La théorie de l'existence des jugements synthétiques *a priori* (dont nous aurons occasion prochainement de parler en détail), ce point capital de la Critique de la Raison pure est aussi l'un des fondements de l'Éthique de Kant. Dans tout précepte moral obligatoire, dit Kant, coïncident en un seul devoir deux concepts qui *par eux-mêmes* sont indépendants ; je ne puis donc *voir* l'obligation morale comme objectivement existante, mais je la *crée* en la tirant de moi. La loi morale ne serait

donc pas un jugement analytique, mais bien un jugement *synthétique*, lequel néanmoins, indépendant de toute expérience, serait *a priori ;* ce serait conséquemment un de ces fameux jugements *synthétiques a priori*, dont la Critique de la Raison pure a gratifié l'humanité. « Le principe de l'autonomie », dit K. Fischer, « ne pouvait être conçu que par la « philosophie critique ; car, pour trouver dans « la Raison pure la source des lois pratiques, « il fallait que la Raison pure elle-même eût « été d'abord découverte, et c'est en cela « précisément que consiste la valeur de la « Philosophie critique » (1).

On pourrait encore indiquer bien d'autres fils, par lesquels la théorie morale de Kant se rattache à la Critique de la Raison pure. Citons-en un encore, à titre de curiosité.

D'après Kant, toute la morale repose sur une indépendance législative appartenant à l'homme. Par indépendance il désigne la li-

(1) Hist de la philos. moderne, IV, 115.

berté humaine. Par liberté il entend « l'indé-« pendance vis-à-vis de tout objet désiré », et « le fait d'être sa loi à soi-même, ou autonomie ». Or, en réalité, l'homme réel ne pourrait être *libre*, s'il . . . existait *dans le temps ;* car, d'après Kant, le temps et la liberté s'excluent mutuellement ; selon lui, tout ce qui est dans le temps, est l'effet nécessaire de ce qui le précède, et par suite est essentiellement non libre. Ici apparaît l'un des sophismes les plus stupéfiants, que l'esprit humain ait jamais enfantés. On sait que le résultat de la Critique est de mettre *l'espace* et le *temps* en dehors des choses réelles : ainsi l'on fait place à la liberté, non, il est vrai, dans le monde *phénoménal* (à l'essence duquel, d'ailleurs, il appartient d'être transposé par nous dans le temps et l'espace), mais dans le monde creux des choses réelles, des *noumènes* extra temporels (1). Par la Critique

(1) Schopenhauer déclare que le second grand service rendu par Kant, « c'est d'avoir représenté l'indéniable valeur morale « de l'action humaine comme entièrement distincte et indépen-« dante des lois du phénomène, quoique pouvant s'expliquer « par elles, et d'en avoir fait quelque chose qui touche immé-« diatement à la chose en soi.. » (Le monde en tant que volonté et représentation, 4e édit., I, 500). Que Kant ait fondé toute la morale sur un « noumène, » c'est-à-dire sur une chimère creuse de l'imagination, voilà qui est fait pour sembler *méritoire* à maint ami d'une vie sans frein.

de la Raison pure, Kant prétend avoir sauvé la liberté et avec elle la possibilité de la morale. « La possibilité ou concevabilité de la « morale en général », dit Kuno Fischer, « re-« pose sur la distinction entre les phéno-« mènes et les noumènes, les apparences et « les choses en soi. Cette distinction repose « sur la connaissance de la vraie nature de « l'espace et du temps, sur l'Esthétique trans-« cendentale, ce fondement de toute la Cri-« tique de la Raison » (1).

De tout cela résulte cette vérité incontestable, que la Critique de la Raison pure supporte la morale de Kant, et, en elle, toute la doctrine éthique du temps présent.

(1) Hist. de la philos. moderne, IV, 126.



CHAPITRE VII

LES PROGRÈS DE LA RELIGION DE LA CIVILISATION

CHAPITRE VII

LES PROGRÈS DE LA RELIGION DE LA CIVILISATION

---

1. — La religion est pour la pensée moderne un corollaire de la morale : si donc la *morale* a son fondement dans la Critique de la Raison pure, il en est de même de la *religion*. Nous pourrions nous en tenir à cette remarque si, en raison de sa haute importance, le concept de religion n'exigeait pas une étude spéciale.

Même chez les pionniers les plus avancés de la civilisation, la religion, on le sait, est

encore en grande estime. « Nous sommes », dit Strauss, « d'autant moins portés, à y renon-
« cer, que nous sommes habitués à considé-
« rer la religiosité comme un privilège de la
« nature humaine, et même comme son prin-
« cipal titre de noblesse. En tout cas, il est
« certain que l'animal manque et de la raison,
« comme nous l'appelons, et de cette dispo-
« sition religieuse. Les peuples qui ont fait
« douter les voyageurs qu'ils eussent une
« religion, ont toujours paru comme les plus
« inférieurs sous les autres rapports et les
« plus proches de l'animalité, tandis que, si
« haut qu'on remonte dans l'histoire, le dé-
« veloppement de la religion, et la valeur de
« la civilisation se donnent toujours la main »
« (1). C'est ainsi que, si beaucoup de nos contemporains renoncent à la religion, c'est que — abstraction faite d'un certain résidu — ils n'ont, comme Schiller, *pour religion* aucune religion.

(1) L'ancienne et la nouvelle foi, p. 95.

2. — Jusqu'à l'époque actuelle de la civilisation, c'était la conviction commune du genre humain que la religion est, de la part de l'homme, la reconnaissance et la mise en pratique d'un rapport de dépendance avec l'Être suprême, principe premier de toutes choses. Partant de ce fait, que tous les hommes pensants ont une connaissance plus ou moins claire de Dieu, auteur et gouverneur du monde, législateur et juge suprême qui se révèle dans la conscience, on faisait consister la religion dans la subordination obligatoire de l'homme à Dieu ; on tenait pour religieux l'homme qui reconnaissait Dieu pour son Seigneur, son souverain législateur, comme la puissance pleine de sollicitude, — qui le reconnaissait volontairement et était décidé à régler son activité et sa vie d'après l'esprit de cette soumission conforme aux choses.

La religion était considérée comme la source de la morale ; la morale, comme la conséquence de la religion. C'est par la religion qu'on expliquait la morale. On avait autant

de peine à concevoir la morale sans la religion que la religion sans la morale. La morale était dans son dernier fond en rapport de dépendance vis à vis de Dieu, donc religieuse. La religion renfermait nécessairement en soi la considération de la loi morale comme précepte divin; la religion avait un caractère moral.

L'homme n'ayant pas une existence absolue et indépendante, mais dépendante de Dieu, devait concevoir que son principal devoir est de se reconnaître, dans la sphère de la libre détermination personnelle, comme dépendant de Dieu. Il était tout préparé à la religion ainsi qu'à la destination que lui avait assignée son Créateur, et, à ce point de vue, on considérait la religion comme une « satisfaction du cœur »; mais avant tout c'était un *devoir* envers Dieu. L'homme religieux d'autrefois était religieux non pour satisfaire ses sentiments, mais pour accomplir son principal devoir, le devoir *envers Dieu*.

3. — A cette conception opposons celle

qu'on se fait de la religion chez les savants modernes. Pour eux la religion a la valeur d'un instinct inhérent à la nature humaine, d'un sentiment qui est, comme tout autre, utile à l'homme et veut être satisfait. Elle ne repose pas sur une connaissance ferme de la vérité objective. Mais elle produit, d'après le caractère et le degré de culture de l'individu, des groupes d'idées, qu'on appelle *vérités religieuses,* quoique, à proprement parler, ces idées ne prétendent à aucune existence réelle. Pas plus qu'en éthique, il n'y a en religion de norme objectivement exacte. Au fond, la religion diffère d'un individu à l'autre. Chacun, en effet, a sa raison propre à réaliser, qui est « le type que la nature conçut, quand elle le fit », et la religion n'existe que pour faciliter à l'homme le maintien de sa dignité rationnelle ou humaine. Par elle-même, elle n'impose point de devoirs; surtout la croyance et la confession de certaines doctrines objectivement données n'est pas le moins du monde un devoir religieux; cela, c'est pure

affaire de goût. La croyance et la confession de ces vérités procèdent du sentiment religieux, pour l'appuyer, à peu près comme l'escargot soutient sa maison. Tout ce que l'homme, en dehors d'une vie convenable, croit pouvoir encore faire pour plaire à la divinité, est illusion religieuse. La prière, la fréquentation de l'église, etc. sont de pures formalités extérieures qui servent à rappeler au simple peuple sa dignité d'homme et sa valeur morale.

La religion apparaît ainsi, à la lumière moderne, comme se trouvant en opposition fondamentale avec la science; aussi a-t-on essayé de la dépouiller de toute importance réelle et de la confiner dans le monde de l'idéal, c'est-à-dire de l'imaginaire.

4. — Et à qui l'Allemagne doit-elle le renversement des idées religieuses fondamentales? Comme toujours, bien des pelles ont servi dans le cas présent à l'enterrement de la vérité. Mais c'est une pelle de géant que nous apercevons dans la main du professeur de Kœnigsberg. Ne saute-t-il pas aux yeux que la

Critique de la Raison pure fait profession de principes qui entraînent la ruine de la religion, dans le sens qu'elle avait toujours eu? Nous connaissons déjà la doctrine de cette Critique : si, en général, rien de réel ne peut nous être connu, nous ne pouvons rien savoir de l'existence de Dieu, du libre arbitre et de l'immortalité de l'âme. Par là même, tout le monde phénoménal, c'est-à-dire, au sens de Kant, tout le monde de la connaissance et de la science est condamné à l'irréligiosité, et les thèses fondamentales de la Religion sont bannies de ce monde.

Sans doute Kant prétend sauver la *vraie* religion et l'élever au dessus de toutes les attaques. En réalité il a cherché à recouvrer pour la vie réelle ces vérités par la porte de derrière de la « Raison pratique », après les avoir chassées, dans un accès de superbe dédain, par la grande porte de la connaissance humaine. Kant a-t-il réellement cru assurer à la religion par ce procédé une place durable dans la pensée de l'homme éclairé ? En tout cas, c'est

une toute petite place qu'il lui a faite, et où elle ne peut gêner personne. Vu l'importance de la question, nous devons nous décider à examiner plus à fond le travail accompli par Kant.

Derrière le terrain du monde phénoménal, seul accessible à la connaissance humaine, par suite au delà de l'expérience humaine, Kant avait laissé l'abîme obscur du monde intelligible, où doivent être les « choses en soi », les noumènes qui nous sont inconnaissables. C'est de là que doit nous venir la religion; c'est là que résident ces trois choses, Dieu, l'immortalité, le libre arbitre; sans doute, nous ne le *savons* pas, mais ainsi l'exige le besoin de notre raison pratique. On appelle *loi morale*, ou plutôt *impératif catégorique*, l'esquif qui nous permet d'approcher de ce royaume transcendental des ombres. Mais, demandera-t-on, la loi morale, comme tout ce dont nous prenons connaissance, n'est-elle pas définie par Kant un pur phénomène, et, par suite, n'est-elle pas incapable

d'atteindre aucune « chose en soi »? C'est ce que le grand penseur avait oublié. Mais passons !

Sous quelle forme nous présente-t-il les trois éléments nécessaires de la religion, le libre arbitre, l'immortalité, Dieu? Comme postulats de la Raison pratique. — Oui, mais comment concevoir cela?

« *Tu dois* », voilà ce que dit dans le monde *phénoménal* l'impératif catégorique. « Tu peux », voilà l'écho qui lui répond du sein de la *réalité*, c'est-à-dire de l'obscur royaume des noumènes, et par là même doit être donnée dans la réalité l'existence de la liberté humaine. « Tu peux, donc tu dois »; mais, si tu peux, c'est que tu es *libre*. Sur le terrain de l'expérience il ne peut être question de liberté, car tout y est chaîne de fer de causes et d'effets nécessaires; nous ne pouvons jamais concevoir la possibilité du libre arbitre; il doit donc appartenir à la « chose en soi »; dans ce monde, où ne pénètre aucune connaissance, où n'est possible aucun contrôle

scientifique, elle peut produire à plaisir des actes libres, lesquels, entrant dans l'atmosphère du monde phénoménal, doivent figurer à nos yeux l'image d'une chaine de causes et d'effets.

Par là même nous aurions trouvé un élément de la religion, à savoir: *le libre arbitre humain*. Mais *timeo Danaos*.... Quelle espèce de libre arbitre Kant nous permet-il de trouver? Une puissance absolument *souveraine* et *indépendante!* En effet, dit-il, la liberté ne serait pas la liberté, si elle devait obéir à un être quelconque, si elle ne fournissait point elle-même la loi morale. Avec cette liberté autonome il va de soi que la religion, au sens traditionnel, n'a plus de place. Il faut plutôt voir dans l'autonomie une source d'irréligion. Car, la raison pratique dût-elle encore postuler réellement un Dieu, en quoi l'homme aurait-il à s'inquiéter réellement d'un Dieu, en face duquel il est souverain et qui n'ose pas imposer à l'homme une loi morale?

Outre la liberté, il y a encore deux autres

postulats de la Raison pratique, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

L'homme veut être *immortel*, parce qu'une moralité parfaite, dégagée des instincts intéressés de la nature sensible, n'est pas possible au milieu des luttes continuelles de la vie terrestre. Ici intervient, véritable *Deus ex machina*, le Bien suprême, qui réunit la félicité parfaite à la parfaite moralité. La réalisation du Bien suprême ne peut s'accomplir dans une période *limitée*. En effet, le conflit entre le devoir et l'inclination ne peut être dirimé que si l'homme se rapproche indéfiniment de cette intention parfaitement pure. L'homme *veut* donc être immortel. Certes, voilà une bien pauvre immortalité!

Le troisième postulat est l'existence de Dieu. Si, en effet, la moralité n'a rien à faire avec la félicité, en sorte que toute aspiration au bonheur serait la ruine de la moralité, néanmoins la Raison pratique veut que la félicité soit proportionnée à la moralité. La seule idée de moralité n'est pas (comme l'ensei-

gnent les stoïciens) suffisante pour la félicité. La moralité exige de plus un accord harmonique entre l'ordre universel et la moralité. De là un nouveau postulat, — l'existence d'une cause du monde, — qui ait tellement disposé le monde et la nature que celle-ci, dans son cours soit justifiée aux yeux de l'intention morale : c'est le postulat de l'*existence de Dieu*. Malheureusement, Kant, en s'engageant dans le chemin tortueux qui va de la morale à l'existence de Dieu, a oublié qu'il met en danger toute sa théorie de la vertu, en lui ouvrant une perspective vers la félicité, laquelle est différente de la pure intention morale. Ce qui, en effet, caractérise précisément le kantisme en morale, c'est d'avoir banni de l'exercice de la moralité toute espèce d'arrière-pensée vers le bien propre de l'individu. De plus, le grand penseur ne s'est pas du tout aperçu, — ce qui a des conséquences encore plus graves, — que, par suite même de la Critique de la Raison pure, il ne peut parler de Dieu comme *cause du monde*. Tout au

plus se peut-il que le Royaume des ombres, « des choses en soi » qui nous sont inconnues, ait Dieu pour Créateur ; le monde phénoménal tout entier reconnaît dans l'homme, et l'homme phénoménal, son créateur. Le Dieu de Kant réside dans un lointain *au delà*, dont nous ne pouvons rien savoir ; dans ce monde-ci, il ne signifie rien.

Mais, que sont au fond ces « Postulats », sur lesquels Kant base sa foi morale ? Ce ne sont pas des connaissances, mais de pures hypothèses, dont l'exactitude ne peut être scientifiquement établie, mais qui sont suggérées par des motifs pratiques, je veux dire pour apaiser les besoins de la raison. Ce sont des objets non de la connaissance, mais de la volonté ; on ne peut dire d'eux, qu'ils *sont*, mais qu'ils *doivent être ;* ce sont des problèmes à résoudre, dont la volonté se charge mais qui demeurent pour la raison théorique de pures hypothèses.

Voilà cette *foi morale* de Kant si vantée ! De devoir de croire ou de ne pas croire à

quelque chose, il n'y en a pas. Si l'on croit à quelque chose, c'est pour se faciliter la moralité, c'est-à-dire l'affirmation de la dignité rationnelle de l'homme. Si l'on admet l'existence de Dieu et les autres vérités religieuses, ce n'est pas parce qu'on les connaît, ni qu'on a des devoirs, c'est par besoin. La conviction de la réalité de ces vérités se fonde sur le besoin qu'on en a. Pour celui qui réfléchit, ce sont des vues incertaines, douteuses, sans aucune valeur scientifique, sans aucune certitude. Aussi dit-on qu'on les *croit,* qu'on a pour elles simplement une *foi morale*. Dans l'esprit de cette croyance on peut se représenter les lois morales comme des commandements divins. Si le devoir moral est compris de cette manière comme objet de la foi pratique, il forme le contenu de la *religion*. Autrefois les devoirs étaient des devoirs parce qu'ils étaient des commandements divins ; selon Kant on peut croire par besoin qu'ils sont des commandements divins, parce qu'ils sont des devoirs.

5. — Nous apercevons ici le caractère fondamental de la « Religion dans les limites de la Raison pure », et, par suite, la religion de la civilisation moderne. Cette religion s'appuie uniquement sur la morale et en procède uniquement : elle sert à apaiser un besoin, elle est une source d'émotions morales pour la volonté, un expédient, un corollaire de la loi morale. Il faut remarquer qu'elle n'a en soi et par soi *aucune valeur* pour l'homme ; il n'en a besoin que parce qu'il se sent si faible, et si dévoyé. « La morale », dit Kant au début de la première préface de son opuscule sur la religion, « en tant que fondée sur le con-
« cept de l'homme comme être libre (et, par
« là même, s'attachant lui-même par sa raison
« à des lois inconditionnelles), n'a besoin ni
« de l'idée d'un être supérieur, pour connaî-
« tre son devoir, ni d'un autre motif que la
« loi même, pour l'observer. Du moins, c'est
« sa faute si ce besoin se présente à lui.....
« La morale n'a donc pour elle-même aucun
« besoin de la religion, mais, grâce à la rai-

« son pure pratique, elle se suffit à elle-mê-« me » (1). En conséquence, lorsque le philosophe critique parle de l'éducation, il déclare qu'il est convenable que les enfants n'assistent à aucun acte du culte divin et n'entendent jamais le nom de Dieu ; il désire qu'ils ne fassent connaissance avec l'idée d'un Être suprême que lorsqu'ils auront bien appris leurs devoirs.

Dernièrement un catholique proposait en plaisantant cette prière pour une école communale inconfessionnelle : « O mon Dieu, « s'il y en a un, reçois mon âme immortelle, « si j'en ai une, dans ton ciel, s'il y en a un ». On n'avait pas songé qu'on indiquait ainsi réellement le point culminant de la religion d'après Kant, car, on le sait, il oppose à la prière extérieure cette objection, qu'on ne sait jamais s'il y a un Dieu.

La génération postérieure à Kant a éventé ce tour de passe-passe du grand maitre de

(1) Œuvres, x, 3.

Kœnigsberg, par lequel, à l'aide d'existences problématiques qui sont admises comme existantes parce que le seul sentiment subjectif croit en avoir besoin, on peut rêver de nouveaux systèmes religieux, qui satisfassent sans gêner. Que sont toutes les « opinions » religieuses des savants modernes, qu'un écho plus ou moins réussi de la théorie de Kant sur la Religion, c'est-à-dire un idéal, une vaine chimère que le sérieux de la vie réelle ramène au néant ? L'homme moderne, l'homme réel, dit avec la poète :

« Éteints sont les soleils, dont l'éclat radieux
« De mes jeunes années illuminait la voie ;
« L'idéal est tari, dont les flots généreux
« A mon cœur enivré versaient l'ardente joie ».

« Des êtres que mon rêve en sa foi vénérait,
« Va s'évanouissant la présence bénie,
« Et la réalité du dieu qui m'attirait
« A rompu la statue et chassé le génie ».

Arrachez les masques divins, écartez toutes les sentimentalités : reste l'*athéisme* tout nu, comme religion propre de notre siècle, établie par la Critique de la Raison pure. Si, en effet,

l'homme, ainsi que le veut cette Critique, ne peut rien connaître de réel, encore moins de suprasensible, si c'est de lui-même qu'il *fait* la vérité, en tirant de *lui-même* les rapports de temps et d'espace, s'il n'a que le rêve du monde phénoménal, alors il peut d'autant moins connaître l'existence de Dieu avec cette certitude digne de l'homme, qu'il devrait se croire obligé de servir Dieu.

Il faut maintenant établir en particulier quelle situation Kant a fait à la science moderne en face de la *foi chrétienne*. La foi chrétienne peut être considérée *subjectivement* comme pratique religieuse, et *objectivement*, dans son contenu. En conséquence, nous parlerons d'abord des pratiques de la foi : ce qui est advenu des doctrines du Christianisme sous l'influence corrosive de la Critique, ressortira naturellement de l'examen du culte aujourd'hui dominant de l'humanité.

CHAPITRE VIII

L'ABSURDITÉ DES PRATIQUES DE LA FOI CHRÉTIENNE.

CHAPITRE VIII

L'ABSURDITÉ DES PRATIQUES DE LA FOI CHRÉTIENNE.

---

1. — Nous ne craignons d'être contredits par personne si nous affirmons que c'est un trait caractéristique de la science moderne que de voir dans l'acte de foi d'un chrétien catholique un véritable épouvantail. C'est cette idée spéciale qu'ils se font de la foi, qui explique que tant de nos contemporains haïssent le catholicisme. La haine contre le catholicisme a pris de nos jours un caractère tout à fait saillant, je veux dire le caractère d'une lutte pour la civilisation (Kulturkampf).

Nous devons d'abord présenter en quelques traits une image fidèle de la foi chrétienne, pour confirmer ce fait que, aux yeux de la science moderne, les pratiques de la foi catholique sont devenues entièrement absurdes. Nous verrons que cette science, dans sa lutte contre la foi chrétienne catholique, ressemble au barbare qui n'a aucune idée des œuvres de l'art. Nous établirons ensuite que c'est Kant qui a dévoyé la pensée moderne en la faisant entrer dans ces voies, où la foi chrétienne devait disparaître complètement de l'horizon, ou du moins se transformer en épouvantail.

2. — La foi, telle qu'elle est requise dans le christianisme, n'est pas seulement une certaine tournure générale de pensée religieuse, par laquelle l'homme tend à dépasser le sensible, le réel, pour s'élever vers un idéal creux, un fantôme de l'imagination. Non, c'est plutôt une ferme adhésion intérieure à des vérités réelles, que le Christ a enseignées et que par l'intermédiaire des Apôtres et de leurs

successeurs il nous offre à croire. La foi du chrétien est un acte individuel qui s'accomplit sous l'influence de la volonté, un acte par lequel l'homme admet comme certaine une vérité, en se fondant sur l'autorité de celui qui la révèle ; par suite, abstraction faite de savoir s'il comprend lui-même ou non cette vérité.

Donc pour qu'un homme pratique la foi chrétienne, il faut d'abord qu'il connaisse nettement qu'il y a un Dieu, omniscient et vérace, qui s'occupe de l'humanité, que le premier devoir de l'homme est d'obéir à Dieu, et qu'enfin Dieu a révélé une vérité déterminée. Cette connaissance dans un degré proportionné à chaque individu étant admise, l'homme se soumet au Dieu révélateur : il reconnait ainsi qu'il dépend de Dieu même dans son intelligence, qui est sa plus noble faculté ; il reconnait à Dieu son Seigneur le droit d'exiger un abandon absolument illimité de son être tout entier. Telle est la foi.

Pour tout homme de bon sens, la foi qu'il

faut avoir en Dieu, doit paraître tout ce qu'il y a de plus facile et de plus naturel, s'il réfléchit que, au fond, Dieu n'attend rien de plus de nous que ce qu'en attend un homme probe, qui nous fait une communication. Il lui semble tout aussi aisé à comprendre que l'homme ici-bas admette méritoirement, sous les ombres de la foi, l'existence de ce qu'il possédera un jour pour son bonheur dans la lumière de la vision intuitive. Si l'on considère les qualités de l'acte de foi, telle que nous devons l'avoir en Dieu, on comprend bientôt que cet acte n'apparaît pas *seulement* comme un acte intellectuel conforme à la raison ; en réalité, la foi chrétienne implique essentiellement l'abnégation volontaire, la soumission de l'homme à Dieu ; c'est précisément à cause de ce caractère que nos contemporains repoussent avec mépris et haïssent les pratiques de la foi chrétienne ; c'est pour cela aussi que nous voulons approfondir cette face de la question.

L'acte de foi chrétienne apparaît *premièrement* comme la base du culte. C'est une opé-

ration sans doute de l'intelligence humaine, mais non de l'intelligence qui s'encense elle-même ; c'est une opération de l'intelligence qui s'incline devant la majesté divine. De même que, dans les choses humaines, la foi renferme souvent une espèce de déférence qu'on témoigne volontairement à celui auquel on croit, et qu'on doit, le cas échéant, lui témoigner ; de même, l'acceptation des vérités religieuses révélées, par vénération et soumission, implique l'expression d'un hommage que nous rendons à Dieu.

L'acte de foi chrétienne apparaît *secondement* comme éminemment vrai. Est vrai l'acte humain, qui répond entièrement à l'essence de l'homme et exprime parfaitement la destination de l'homme. Or, c'est ce que font les pratiques de la foi.

Dans l'essence de l'homme, nous devons naturellement considérer l'intelligence. C'est à elle que l'homme doit l'indépendance et l'autonomie qui le caractérisent ; elle est sa lumière intérieure dans l'obscur voyage de la vie

en même temps que le principe de son libre arbitre. Or, l'acte de foi se trouve en parfait accord avec la nature de l'entendement, attendu que les pratiques sont des actes librement voulus et ne sont exigées qu'après que l'homme a vu suffisamment que Dieu, le véridique, a parlé. D'autre part, l'intelligence comprend que l'homme ne tient pas son autonomie *de lui-même*, mais de Dieu, dont il *dépend*. L'intelligence n'est pas seulement, comme les autres essences créées, un *don* de Dieu ; c'est encore une *image* de l'essence divine, et elle rend l'homme capable de comprendre dans les choses ce que l'intelligence divine y a écrit. Comment dès lors ne conviendrait-il pas spécialement à la nature de l'intelligence humaine de reconnaître sa *subordination* et sa *dépendance* vis-à-vis de Dieu ? Et c'est ce qu'elle fait par la foi chrétienne.

L'homme est *fait* pour la vérité, c'est sa *destination ;* il doit donc arriver à exprimer dans sa vie la dépendance où il est vis-à-vis de Dieu et qui a ses racines au fond même de

son être. Or, où cette dépendance est-elle plus nettement manifestée que dans l'acte de foi chrétienne, qui soumet à Dieu la plus noble partie même de l'homme, et, pour ainsi dire, l'homme tout entier jusque dans son fond ?

C'est pourquoi, — en *troisième* lieu, les pratiques de la foi chrétienne paraissent vraiment *élevées*, si l'on les considère comme actes moraux. En réclamant de l'homme, en vertu de sa souveraine autorité, et, s'il est nécessaire, par le renoncement à la réflexion personnelle, qu'il confesse certaines vérités, Dieu lui demande le sacrifice de ce qui lui est le plus cher : et c'est aussi ce que Dieu seul peut exiger à ce point. Il renouvelle ce qu'il fit, quand il imposa au père de l'ancienne alliance le sacrifice obligatoire de son propre fils. Et comme alors le sacrifice fut accompli et le père béni dans son fils, ainsi l'homme, qui fait le sacrifice de son intelligence, la recouvre ensuite plus forte et plus éclairée. Mais le sacrifice demandé reste tel, qu'il épouvante notre nature tout entière. C'est certainement

un beau spectacle, le cas échéant, que celui de l'homme qui sacrifie toute pensée personnelle à l'intérêt de la patrie ou au salut d'autrui. Mais le plus haut degré de la liberté intellectuelle et de l'amour de l'ordre moral consiste à faire rentrer sa propre intelligence dans cet ordre. Et l'on en est absolument incapable, quand on se confine dans le point de vue étroit de son moi.

Si nous prenons l'homme tel qu'il est réellement, nous pouvons dire que, seule, la possession de la vérité que procure la foi, peut fournir un fondement pleinement solide à la vie supérieure de la vertu. Nous pensons ici à la force durable de résistance que doit avoir le fondement qui doit servir à l'homme toute sa vie de support contre les attaques et les tempêtes; et cette force, la recherche personnelle pourrait difficilement la lui procurer. En réalité, toute connaissance appuyée sur la réflexion personnelle n'inspire pas d'ordinaire à l'homme beaucoup de confiance. Notre faiblesse et notre insuffisance personnelle

s'attachant toujours trop aux résultats de nos longues études, il n'est que trop aisé aux œuvres de notre pensée de se colorer des intentions de notre cœur ; nous ne le savons que trop.

On parle beaucoup de la puissance de la « conviction » personnelle ; mais qu'est-ce que cette conviction si, étant données les limites bien connues de notre esprit et la faiblesse de notre volonté, elle est réduite à ses *propres* ressources ? C'est un mauvais guide, tout prêt à s'ériger en défenseur des erreurs qui plaisent ; c'est un roseau fragile, qui cède à la moindre pression. Non, l'homme dont le cœur est plein de passions, qui habite un monde rempli de déceptions, a besoin d'un point d'appui, grâce auquel, s'il en est besoin, il puisse arracher un monde entier de ses gonds ; comme le païen le pressentait déjà : *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinæ.* Ce point d'appui transmondain pour notre connaissance, c'est Dieu ; et le levier d'Archimède, qu'il y faut appliquer, et qui soulèvera l'univers, c'est la foi.

Joignez à cela une autre circonstance qui n'est pas à dédaigner. Si l'homme est éclairé sur le véritable état de choses, de manière à s'enorgueillir peu après de son *moi*, une lumière de ce genre est destinée plutôt à entraver qu'à favoriser la vertu. Il en est autrement si, étant éclairé de la véritable lumière, il se repose sur l'autorité de Dieu. Cette lumière produite par la foi met l'homme à la place qui est la sienne, le constitue dans le véritable état moral, car elle implique la *soumission* à Dieu. Ennemie de tout égoïsme borné, elle exerce sur l'homme une influence qui l'ennoblit.

Quatrièmement, l'acte de foi apparait comme éminemment utile à l'humanité, en tant qu'il met l'homme en possession des vérités qui forment la base de cette vie terrestre, qu'il ne parcourra qu'une fois et qui est pourtant si courte. Combien d'hommes sont en état de se mettre par leurs propres recherches *scientifiques* en possession de ces vérités, l'existence de Dieu, l'immortalité personnelle, la res-

ponsabilité devant Dieu ? A peine sortis de la jeunesse, les nécessités de la vie s'emparent de la plupart des hommes. Et, quand même le souci du pain quotidien leur laisserait du temps pour de longues études, auront-ils du goût et des aptitudes pour la réflexion profonde ? Relativement à la capacité de la moyenne des hommes pour la science, on se fait bien des illusions. En réalité, la science est le partage d'une infime minorité, et encore cette minorité se divise en différentes branches, de sorte que, pour tout ce qui n'est pas de leur branche, les spécialistes sont des ignorants. S'agit-il des vérités fondamentales de la vie religieuse et morale, il s'élève par suite des objections et des assauts des passions aveugles, de nouvelles difficultés. « En temps de guerre », dit Tacite « il est plus difficile de con-
« naitre son devoir que de l'accomplir, une
« fois qu'on l'a connu ». En admettant même que cette minorité puisse arriver à une clarté suffisante dans les questions fondamentales de la vie, n'est-il pas vrai qu'ils ne sauront com-

ment ils auraient *dû* vivre qu'alors qu'ils *auront* déjà vécu ? N'est-ce pas à l'époque la plus décisive de la vie, dans la jeunesse, que l'homme manquera de la connaissance de sa destination, pour s'apercevoir que plus tard, peut-être même au bord de la tombe, qu'il a vécu *inutile ?* Combien, d'ailleurs, au milieu des tourments de la vie, est insuffisante une lumière, qui dériverait de la réflexion individuelle, nous l'avons déjà rappelé.

Pour le chrétien catholique, la foi non seulement procure une *lumière* qui ennoblit, mais encore elle est le trésor de la vraie *liberté* et du progrès digne de l'homme. Celui qui a la foi chrétienne, est libre de toute angoisse en face de la douleur terrestre; il a toute la terre à ses pieds, le mépris du monde ne l'atteint pas. Pour le progrès *moderne*, qui imagine de nouveaux instruments de meurtre, augmente le poids de l'impôt, introduit des monnaies de nouveau titre, et cependant arrache l'homme à sa grandeur humaine pour le précipiter dans la matière, la foi du catholi-

que est un adversaire déplaisant. C'est pourtant la foi qui donne à l'homme l'empire de lui-même, le remplit de calme et de satisfaction et le conduit, hors de ce monde, vers une fin sublime.

Oui, c'est la foi chrétienne qui vaut à l'homme une destination qui dépasse de beaucoup la puissance et, par suite, l'intelligence humaine, et qui surpasse infiniment tout humain idéal. C'est seulement par la main de la divinité que le faible pèlerin de la terre peut être conduit à ces hauteurs. Voilà ce qui pour le fidèle chrétien ne soulève aucune difficulté, car il ne voit pas comment on peut refuser à Dieu le droit de révéler aux hommes, d'une manière qui aujourd'hui encore nous est incompréhensible, l'infinité de son amour, quand même une telle marque d'amour de la part de l'Infini entraînerait avec soi la révélation de certains « mystères », c'est-à-dire de vérités que nous ne pouvons encore présentement comprendre, mais qui se rattachent à notre destination surhumaine et, pour ainsi dire,

divine, le chrétien ne trouve point là de pierre d'achoppement: la « nature mystérieuse » de l'homme lui rappelle assez déjà qu'il n'est pas ici-bas pour tout comprendre.

3. — N'omettons pas le rôle médiateur de *l'autorité doctrinale d'une Église visible*, qui est essentielle dans les pratiques de la foi chrétienne. Car c'est précisément cette autorité qui, aux yeux de la science d'aujourd'hui, est tout ce qu'il y a de plus inadmissible. Même dans les milieux où l'on consent à admettre que l'homme se soumette *à Dieu* par la foi, on s'emporte à la pensée qu'un homme doive se soumettre à un autre *homme*. Le catholique fait cela sans doute, mais il ne fait cela qu'après avoir acquis la certitude, que Dieu a délégué à cet homme une autorité doctrinale et lui a promis son assistance pour le préserver de l'erreur. Ainsi, au fond, c'est à Dieu, son Seigneur, que le catholique se soumet; que dis-je? il se sent tenu de lui être reconnaissant de l'établissement d'une autorité humaine visible. Et, en faisant marcher l'homme

dans la sphère même de la foi sous une direction et avec une assistance étrangère, Dieu ne fait-il pas se développer dans tout son éclat la nature humaine, telle qu'elle se montre dans toutes les circonstances de la vie? Et l'homme, en se sentant dépendant, dans l'acceptation des vérités religieuses, surtout d'une autorité incarnée en un homme, ne voit-il pas ainsi plus sûrement établie la valeur de l'acte de foi? A combien d'illusions, de faux fuyants, de motifs égoïstes, serait exposée une croyance qui ne reposerait que sur des garanties internes? Mais aussi s'incliner par amour de Dieu, quand un homme, se référant d'ailleurs à l'autorité qu'il a reçue de Dieu, parle, voilà ce qui montre toute l'énergie d'un caractère moralement fort et en même temps humble.

C'est donc dans la permanence au milieu des hommes d'une autorité doctrinale humaine continue, soutenue par l'assistance divine, que le catholique voit l'un des plus grands signes de la bienveillance divine. L'essentiel

pour l'humanité, n'est-ce pas que nous, et les générations futures, nous puissions connaître par expérience la révélation divine, une fois extérieurement promulguée, avec la même certitude qu'à l'époque même, où elle se fit? Ne s'agit-il pas de conserver intactes à travers les flots du temps, qui altère tout, des vérités qui décident de notre avenir? des vérités qui, exposées, à cause de leur contenu, aux plus grandes méprises, ont en raison même des devoirs qui s'y rattachent pour nous, des conséquences incalculables? des vérités contre lesquelles la superbe humaine et l'humaine sensualité ne cessent de s'insurger? Dans des conjonctures aussi importantes, nous renverra-t-on à l'humaine sagacité et aux caprices humains? Chacun, ce semble, doit trouver facile à comprendre que, si Dieu veille spécialement sur le salut de l'humanité, il ait pris des dispositions conformes à la nature humaine, pour rendre la vérité révélée accessible à toutes les générations. En s'en reposant sur l'Église, le catholique a la conviction de se reposer sur Dieu, qui a promis de préserver de toute erreur l'autorité de son Église.

7. — Voilà la conception catholique de l'acte de foi: voilà ce qui fait à nos contemporains l'effet d'un si étrange fantôme! Sur ce point encore nous retrouvons les conséquences de la philosophie de Kant; c'est seulement du point de vue de Kant qu'on peut trouver explicable leur manière d'apprécier l'acte de foi. Nos modernes savants pensent comme Kant, et par là même il leur manque toutes les conditions préliminaires, qui pourraient rendre intelligible la nature de l'acte de foi: Entendons-les.

Premièrement, disent-ils, il est impossible de connaître nettement s'il y a un Dieu, si Dieu s'occupe des hommes; encore moins pouvons-nous être certains de l'existence d'une révélation divine. Car ce n'est que dans le monde phénoménal, le seul accessible à nos sens, qu'il peut être question d'un savoir exact. Que signifient les preuves de l'existence de Dieu? Ne sont-elles pas « déplorables »?

« S'en tenir à ces preuves, ce n'est que donner une expression scolastique au penchant « que nous avons à admettre un Dieu » (1).

Ces pensées ne sont-elles pas les fleurs écloses sur l'arbre du kantisme ? La Critique de la Raison pure est bien « l'œuvre monumentale du genre humain », dans laquelle est déniée toute valeur à la connaissance humaine qui dépasse les limites de la perception sensible.

Mais, « la foi de la Raison pure » ! Kant n'a-t-il pas supprimé le *savoir* suprasensible précisément pour faire place à la *foi ?*

Voici la réponse. En mettant de côté le *savoir* suprasensible, Kant a coupé la racine de la *foi* chrétienne. En effet, pour croire, au sens *chrétien*, je dois *savoir* qu'il y a un Dieu, et que Dieu a fait une révélation à l'humanité. Or, que peut savoir un Kantien d'une révélation divine? A son point de vue, Kant a raison de remarquer que, « si Dieu parle réellement à l'homme, celui-ci ne peut jamais

(1) Lange, Hist. du matérial., I, 382.

« savoir que c'est Dieu qui lui parle ; il est « absolument impossible que l'homme saisisse « l'infini à l'aide de ses sens, le distingue « des êtres sensibles et le reconnaisse parmi « eux » (1).

La *foi* feinte de Kant n'a de commun que le nom avec la foi chrétienne. Ce que Kant appelle foi, ne peut être pour l'homme qu'un besoin du sentiment, un moyen d'affirmer la dignité rationnelle, une acceptation problématique, qui n'a besoin que de l'idée de Dieu, sans toutefois prétendre en garantir théoriquement la réalité objective (2). La vérité religieuse, ou de foi, n'a dans la bouche de Kant d'autre sens que celui d'une fiction vide, mais utile (3). Le Dieu de Kant, au

(1) Conflit des facultés (*Œuvres*, x. 320).

(2) La religion dans les limites, etc (*Œuvres*, x, 156).

(3) A ceci se rattache encore la distinction mise en vigueur par Kant entre la *Religion* et la *Théologie*, distinction qui joue un rôle si saillant dans le « conflit des facultés ». Dans la pensée de Kant, cette distinction signifie que le dogme, et, en général, la connaissance religieuse, n'est qu'un produit de l'esprit humain et, par suite, une partie non essentielle de la religion, que l'erreur y a introduite.

mieux aller, c'est le roi des ombres qui flotte comme un spectre dans l'Au-delà, qui ne peut rien dans ce monde-ci. C'est pourquoi Kant interdit la prière proprement dite à Dieu, et raille l'attitude du chrétien qui prie. Strauss remarque avec à propos que Kant, après avoir dissous scientifiquement les preuves de l'existence de Dieu, n'a pas voulu cependant se passer entièrement du Dieu de sa jeunesse et de son éducation et, en conséquence, lui a du moins assigné, dans un coin vide de sa doctrine, un rôle de bouche-trou (1).

Secondement, les adeptes de la moderne culture nous disent : Quelle valeur aurait pour nous une « vérité objective » ? Notre connaissance n'est que le produit d'une activité subjective ; ce qui est en soi, ne nous occupe pas ; ce n'est que dans le monde phénoménal que nous connaissons la vérité, et c'est nous qui la *faisons*. De vérité d'après laquelle nous devions nous diriger, il n'y en a point. C'est dans la *recherche* individuelle que consiste le bonheur de l'homme, et non dans la possession d'une vérité objective : à quoi donc servirait une vérité donnée par une révélation divine ? On parle bien encore chez les savants modernes de révélation, mais ce n'est que dans le sens où Herder a dit : « La révélation « s'étend à tous les âges ; chaque âge découvre et révèle. L'époque du Christ, grande « époque de révélation, a accompli sa tâche. « Quiconque met une vérité en pleine lumière, « fait une révélation » (1). On parle peut-être bien aussi de « dogmes », mais ce sont les expressions objectives d'une religiosité subjective.

(1) L'ancienne et la nouvelle foi, p. 119.

Ce n'est sans doute pas Kant qui a dit ces paroles si célèbres : « Si Dieu tenait renfermée « dans sa main droite toute la vérité, et dans « la main gauche le désir toujours ardent à « la poursuite de la vérité, — même avec la

(1) De l'esprit du Christianisme, p. 311.

« perspective d'errer toujours, — et me di- « sait: Choisis! je saisirais humblement sa « main gauche, et lui dirais: Père, donne- « moi celle-ci! La vérité pure n'est que pour « toi seul »! Ce rabaissement de la vérité objective aux proportions d'un jeu d'enfant par les caprices de l'opinion individuelle était déjà bien avant Kant un mal inoculé à la pensée par le protestantisme. Mais n'est-ce pas Kant qui, d'une façon supérieure, a, par sa Critique de la Raison pure, systématisé pour l'homme la dépréciation de la vérité objective en lui donnant une forme sérieuse et scientifique? Il nous enseigne que ce que nous connaissons n'apparait en nous que grâce à notre propre activité cognitive; que ce qui est connu, est le produit de notre esprit; que nous sommes astreints à juger de telle et telle manière, sans savoir si, en fait, il en est ainsi; que la vérité, le temps, l'espace, la réalité, que tout est un rayonnement de notre esprit; que l'objet de toute notre activité pensante est un phénomène imaginaire; que ce qui se cache derrière lui, nous demeure inconnu. — Une telle doctrine ne repousse-t-elle pas l'acte de la foi chrétienne jusque dans le lointain le plus inaccessible?

Troisièmement, — enfin, les modernes savants nous disent qu'il est contraire à la *dignité rationnelle* de l'homme d'accepter sur simple autorité des vérités ou plutôt des dogmes. L'homme étant fait pour comprendre et réfléchir, a le droit de tout citer à la barre de sa réflexion et de sa propre recherche. Une « humble » soumission, telle que celle qui fait la substance de l'acte de foi, convient à des enfants mineurs, et non à des hommes libres. Le *respect de soi-même*, tel est le premier devoir de l'homme: contre ce devoir pèche quiconque pratique la foi chrétienne.

Qu'on ait foi en d'autres hommes pour les choses temporelles, et par autorité humaine, l'esprit moderne trouve cela tout à fait dans l'ordre. Le malade, en présence du médecin, renonce à penser par lui-même; pareillement, en présence du ministre, le fonctionnaire

l'ignorant, en présence de l'homme du métier. Mais se soumettre à un autre homme *par amour de Dieu*, voilà ce qui, aux yeux des contemporains, est un crime capital. — On ne discute pas de pareilles insanités.

Après les développements que nous avons fournis jusqu'ici sur la doctrine de Kant, il n'est pas besoin d'expliquer au long comment cette proscription de l'acte de foi résulte naturellement de la Critique de la Raison pure. Mettre l'homme au dessus de la vérité objective, le considérer comme un être radicalement indépendant, lui enseigner qu'il ne doit rien admettre qu'après l'avoir soumis à sa propre critique ; enfin, crier à l'homme : « Trouve toi-même par ta propre étude », c'est être nécessairement amené à regarder un acte dans lequel l'homme se soumet à l'autorité d'un Dieu révélateur, comme une véritable abomination, et l'acceptation d'un mystère révélé comme le comble de l'extravagance.

Un ancien écrivain ecclésiastique a dit :

« Celui-là déchoit des hauteurs de la noblesse, qui peut admirer autre chose que Dieu ». Kant dit d'une façon diamétralement opposée : « Celui-là déchoit des hauteurs de la noblesse, qui peut admirer autre chose que sa propre raison, c'est-à-dire lui-même ».

Maintenant, encore un mot relativement à l'influence désastreuse de Kant sur le Christianisme positif.

CHAPITRE IX

LE CULTE NÉO-PAIEN DE L'HUMANITÉ.

CHAPITRE IX

LE CULTE NÉO-PAIEN DE L'HUMANITÉ.

---

1. — Le célèbre sceptique Montaigne raconte que son père, témoin des commencements de la Réforme au XVIe siècle, avait dit : « Ce commencement de maladie dégénérera en un athéisme abominable » (1). Aujourd'hui, c'est un fait accompli. Tandis qu'autrefois on regardait Dieu comme le soleil central, autour duquel tout se mouvait, aujourd'hui l'on est convaincu que ce produit de notre planète, qui s'appelle l'homme, trône au centre de

(1) Essais, II, 12.

l'univers. L'homme qui, plus que tout autre, a, par son activité scientifique et l'attitude cauteleuse qu'il a prise vis-à-vis du Christianisme, présidé à ce développement, c'est Emmanuel Kant.

Que notre temps, dans les éléments principaux de son développement, soit antichrétien et même absolument païen, c'est ce qui n'a nul besoin d'être prouvé. Les représentants les plus en renom de la science moderne, devenus chefs de chœur non par leur propre savoir-faire, mais portés par les flots mêmes du torrent, sont des adversaires déclarés du christianisme positif. Les « savants », sous la bannière de Strauss, ont déserté en masse le terrain du Christianisme et ne voient plus dans le Christ un Dieu, mais un rêveur maladif, ou même seulement un mythe. Pour d'autres, la divinité du Christ ne consiste que dans ses qualités extraordinaires de cœur et d'esprit. Ces derniers veulent être encore appelés chrétiens. C'est à eux que s'applique le mot aussi dur que vrai de Proudhon : « Il n'y a que des

« tapageurs germaniques qui puissent se dire « chrétiens en niant la divinité du Christ ». Pareillement, beaucoup de ceux qui, outre le nom, gardent encore de certains rapports extérieurs avec l'Église chrétienne, admettent des principes absolument inconciliables avec l'essence du Christianisme. C'est à ce groupe qu'appartiennent en masse les déistes et panthéistes, parmi les théologiens protestants, puis les adorateurs de l'État, j'entends tous ceux qui réclament cette obéissance sans conditions aux lois de l'État, qui n'est due qu'à Dieu, et qui, par suite, subordonnent la religion à l'État et reconnaissent à ce dernier le droit d'élever la jeunesse pour *ses fins à lui*, c'est-à-dire les fins terrestres. Il y a encore les indifférents, pour qui toutes les religions se valent, parce qu'elles sont toutes également mauvaises, etc. Ces divers groupes ont plus ou moins versé dans le paganisme, qui se dresse au milieu de nous comme une gigantesque construction babylonienne.

Pour « l'opinion publique » chez nous, l'Au-

delà chrétien n'est plus qu'une belle idée, qui ne doit pas nous empêcher de faire la plus grande exploitation possible de ce monde-ci. La plupart des vérités de la religion chrétienne sont démontrées fausses et contredites par les découvertes de la science moderne. Contre la conception d'un Dieu personnel, lequel s'occupe des hommes plus qu'un bon papa, qui procure à son enfant, bien ou mal élevé, un riche héritage, la pensée moderne se prononce très nettement. Arrivée à sa maturité, elle ne veut pas davantage entendre parler de l'hétéronomie des commandements divins, qui ont pu être bons pour la jeunesse de l'humanité en tutelle. Dans cette lutte de la science moderne contre le Christianisme historique et l'Église, tous les efforts tendent à interpréter dans un sens mythique et symbolique les dogmes et les faits de la révélation chrétienne.

Sans l'élément conservateur, sans ce ferme attachement aux formes existantes qui est si puissant dans la nature humaine, il est vraisemblable que le Christianisme *extérieur* aurait lui aussi, à peu près disparu de notre vie pratique. Il y subsiste encore aujourd'hui comme un ensemble de vaines formules. L'atmosphère de notre siècle est plus dangereuse que celle de l'ancien paganisme, parce qu'elle cache l'abîme du paganisme, sous l'appareil extérieur du Christianisme ; elle est pire, parce que son antichristianisme est animé de l'esprit des renégats.

2. — Le paganisme moderne n'a pas besoin de se chercher longtemps autour de lui un nouveau dieu ; il n'a qu'à prendre celui qui, dès le commencement du monde, s'est emparé de la place de Dieu chez tous les hommes séparés de Dieu. L'Apôtre des gentils, saint Paul, a émis l'une de ses vues les plus profondes quand il a décrit en ces termes le paganisme de son temps : « Bien qu'ils connussent Dieu, « ils ne l'ont pas honoré comme Dieu et ne lui « ont pas rendu grâces, mais ils se sont éva- « nouis dans leurs raisonnements, et leur « cœur devenu stupide s'est obscurci, ils se « sont donnés pour sages, et ils sont devenus

« insensés, et ils ont échangé la gloire du Dieu « immuable pour l'image et la ressemblance de « l'homme périssable » (1). Ces paroles ne s'appliquent-elles pas entièrement au culte moderne de l'humanité? Pendant qu'ils prétendent ne pouvoir rien savoir de Dieu supérieur au monde, *ils groupent tout autour de l'homme* comme de l'être absolument bon, indépendant, se suffisant à lui-même, étant à lui-même sa fin et sa loi, et ils espèrent ainsi ramener les délices du paganisme expiré et « la charmante floraison de la nature ». Voilà le culte moderne de l'humanité.

Le Christianisme aussi a un « culte de l'humanité », mais qui diffère du paganisme ancien et moderne, comme le jour de la nuit.

Le Christianisme rendait l'individu digne d'un culte en lui rappelant ses rapports intérieurs *avec Dieu* ; il lui montrait où trouver la base nécessaire pour fonder sa véritable dignité. A la lumière de la vérité chrétienne,

(1) Ép. aux Romains, I, 21 sqq.

l'homme peut se comparer à un cep de vigne, qui ne porte en son temps de bon raisin que lorsqu'il n'est pas laissé à lui-même mais soutenu et redressé ; mieux encore, il ressemble à un enfant de bonne volonté, mais faible, et qui, abandonné à lui-même, tombe dans la boue, tandis que, s'il est relevé, il s'avance appuyé sur la main paternelle de Dieu. Le Christianisme nous montre dans l'homme en quelque sorte un messager divin qui tire toute sa valeur des hautes missions qui lui sont confiées. Il n'est pas possible que cette dérivation de tous les devoirs et droits de l'homme, de la soumission à Dieu, n'exerce pas sur toute la vie supérieure une influence plastique. Esquissons rapidement cet « humanitarisme » *chrétien* ; nous n'en pénétrerons que mieux la nature du *moderne*.

En s'appuyant sur Dieu, l'homme n'a plus besoin de se plaindre et de dire avec le poète: *Video meliora, proboque ; deteriora sequor*. « La créature, affranchie de la servitude de la « ruine, est élevée à la liberté glorieuse des

« enfants de Dieu » (1). La soumission à Dieu ne fournit pas seulement une barrière solide contre les empiètements de l'égoïsme (et telle est la condition préliminaire la plus nécessaire du bonheur public); elle donne encore à l'individu une noble indépendance vis-à-vis des liens honteux des passions et des prétentions injustes du monde. *Cogi qui potest, nescit mori!* Voilà cette indépendance, pleine de mépris pour le monde, qui se manifeste si grandiose dans l'histoire des saints et des martyrs! Il y a quelques années, racontent les relations des missionnaires, un roi de Siam disait: « Les chrétiens sont les seuls de mes « sujets qui sachent dire non ». De plus, cette soumission à Dieu met chacun à la place qui lui appartient et devient le principe de l'ordre, le souffle vivifiant, qui anime naturellement les rapports des gouvernants et des gouvernés dans les divers milieux sociaux, je veux dire dans l'État et dans la famille; qui commande

(1) Ep. aux Romains, VIII, 21.

à d'autres, commande à la place de Dieu; qui obéit, obéit par amour de Dieu. C'est dans l'idée de sa dépendance que l'homme trouve le motif de se ranger à l'ordre; la force de se résigner dans les moments durs de la vie; l'impulsion pour exercer l'autorité de Dieu et témoigner la bonté de Dieu, dont il tient la place, à ceux qui dépendent de lui en quelque façon.

C'est ainsi que le Christianisme, s'en référant à notre dépendance vis-à-vis de Dieu, nous donne une idée sublime de la divinité. Enfants d'Adam, il nous fait connaître notre destination supérieure, auprès de laquelle toutes les distinctions terrestres paraissent puériles; il rend l'individu, même le plus abandonné, mais ayant des droits et des devoirs, inviolable et sacré sous certains rapports, en tant que Dieu, avec des devoirs et des droits, lui a donné une destination supérieure à la terre. Et, ce qui est le plus important, tout cela, le Christianisme ne nous l'offre pas comme une belle idée « pour ser-

« vir à la solution de la question sociale », mais comme l'expression indubitablement fidèle de la vraie réalité. Voilà la force intérieure, voilà la base inébranlable sur laquelle repose l'« humanité » *chrétienne* ; elle ne verse pas dans ce triste mépris de l'homme, dans cet abrutissement de l'homme, qui ne peut manquer de se produire dans le paganisme.

Le mépris de l'homme a toujours été la forme concrète de culte de l'humanité, hors du Christianisme. En théorie, le sage païen rêvait un état idéal, et faisait à l'homme, sans volonté et sans mœurs, l'honneur de lui confier le rôle d'un rouage dans une machine, tandis que, dans la pratique, il subordonnait les hommes comme les choses à son égoïsme effréné. Le mot de César : *Humanum paucis vivit genus*, est la formule exacte de cette conception du paganisme antique. « C'est sur l'esclavage « que reposait toute la haute culture de l'an- « tiquité, en particulier de la Grèce. C'est ainsi « que ces nations de haute civilisation trai- « taient fort durement leurs esclaves, les con-

« sidéraient comme des choses, des animaux, « ne les croyaient point, même après la mort, « égaux à eux-mêmes, et, jusque dans l'au- « tre vie leur assignaient un séjour séparé. « En proclamant tous les hommes égaux de- « vant Dieu, le Christianisme arracha la racine « du mal » (1). Aujourd'hui encore, en dehors du Christianisme, l'homme n'a d'autre valeur que celle de son pouvoir temporel ou de son utilité pour l'État ou pour son groupe social ou pour son maître, tandis que, chez les chrétiens, même les enfants les plus pauvres et les plus difformes sont l'objet d'une sollicitude pleine de tendresse.

3. — Qui ne voit maintenant, que le culte moderne de l'humanité signifie précisément l'opposé des tendances de l'humanité chrétienne ? On cherche aujourd'hui de nouveau à soustraire l'homme à l'obéissance à Dieu, et à le rendre si profondément *à lui-même* que, sous ce rapport, on enchérit même sur

(1) Hellwald, Histoire de la Civilisation, p. 448.

l'ancien paganisme. La tendance de ce mouvement est vivement exprimée par ces vers de Herwegh :

> Sus ! que des nations aux croupissantes eaux,
> Que des religions, dont s'effritent les os,
> Radieuse, surgisse une humanité neuve !

En apparence, on offre à l'homme, « libé« ré de toute tutelle », l'absolue indépendance, telle qu'on ne la reconnait dans les théories chrétiennes qu'à l'Être divin. Les droits de l'homme ne reposent plus sur les principes éternels et la raison divine, ne sont plus des privilèges conférés à l'homme par Dieu, et qui, marqués du sceau de l'inviolabilité, s'étendent à tout ce qui est indispensable à la dignité de notre existence. Non, le droit moderne, comme la moderne morale, a pour principe l'humanité. Ce n'est point parce qu'il se sent obligé vis-à-vis de Dieu, c'est parce qu'il prétend à une liberté sans limites, que l'homme d'aujourd'hui est fier de sa dignité personnelle et de ses droits.

Faut-il s'étonner que, de nos jours, la divinisation de l'homme produise les mêmes résultats que dans le paganisme ancien ? L'homme, que l'on se figure comme la source de tout vrai et de tout bien, auquel on attribue une absolue liberté et des droits sans limites, n'est pourtant enfin que l'homme *réel*, ou plutôt ce n'est pas l'homme réel tel qu'il est sorti de la main de Dieu et qu'il doit être dans le plan de Dieu : c'est l'homme *séparé de Dieu* et abandonné à lui-même. Qu'est-ce donc que cet homme réel, affranchi de toute tutelle ? qu'est-ce que « l'homme pur » ?

Lorsque l'homme se tient à la place que lui assigne son existence dépendante, lorsqu'il laisse régner en lui l'esprit de Dieu, il est le plus noble, le plus glorieux, le plus aimable des êtres : vassal de Dieu, il est le roi de la création. Séparé de Dieu, il déchoit en lui-même, il devient cet « animal, le plus sale, le « plus cruel, et en même temps le plus orgueilleux de tous », qu'ont dépeint tous ceux

qui connaissent l'humanité (1). Le culte moderne de l'humanité est en idée séduisant comme toute flatterie, mais ce n'est que le masque éclatant de l'égoïsme qui, dès le début de l'histoire, déchire et détruit tout ce qu'il y a de noble. La misère et la confusion, dont le flot grandissant couvre de plus en plus aujourd'hui le monde civilisé, viennent de ce que la science moderne, avec cette longue queue de comète qu'on appelle « l'éducation populaire », a séparé l'homme de Dieu, et fait de l'homme, abandonné à lui-même, le principe, à la place de Dieu, de l'ordre et de la vérité.

4. — Montesquieu dit quelque part : « De « l'idée qu'il n'y a pas de Dieu, vient l'idée de « notre propre indépendance, et de l'idée de « notre indépendance, celle de la révolte ». C'est maintenant, ou jamais, qu'éclate à nos yeux la vérité de ces paroles. Nous vivons en pleine

(1) Peindre l'homme sous des couleurs trop sombres, c'est folie et injustice. Mais on ne saurait trop souvent rappeler à notre siècle, qui a revêtu l'homme des attributs divins, comment

révolte générale. Et comment pourrait-il en être autrement ? Là où chacun ne connaît que les prétentions de son *moi* radicalement illimité, chacun ne voit dans ce qui l'entrave, que la limite de sa propre souveraineté, et on ne la supporte que lorsque l'on ne peut faire autrement. Le sens profond de toutes les tendances libérales de l'humanité, c'est, ainsi que le remarque bien un historien moderne de la civilisation : Ote-toi de là, que je m'y mette. L'homme moderne émancipé va juste-

des hommes qui vivaient en plein milieu social, ont dépeint l'homme. Inutile d'invoquer le témoignage de saint Augustin et de Salvien. Au soir de sa vie, Gœthe rédigeait cette note : « Je « n'ai aucune confiance dans le monde ; j'ai appris à être mé- « fiant ; les hommes sont bien trop niais, trop bas, trop mé- « thodiquement absurdes ; il faut avoir vécu aussi longtemps « que moi, pour apprendre à les mépriser complètement ». Napoléon Ier disait un jour : « Les hommes sont des porcs, qui « se nourrissent d'or, et auxquels je jette de l'or pour les me- « ner à ma guise ». Frédéric II avait confié à Sulzer la direction de l'instruction publique en Silésie. Il se fit adresser un rapport sur l'état des écoles. Sulzer lui dit que tout allait fort bien, depuis qu'on avait adopté le principe de Rousseau que l'*homme est naturellement bon* : « *Ah* ! répondit le Roi, *mon* « *cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite* « *race à laquelle nous appartenons* » ! D'accord avec cette

ment aussi loin que s'étend sa puissance : il se met lui-même au dessus de tout. S'il le faut, par dessus le sang et les larmes de millions d'hommes, il passe à l'ordre du jour, pour satisfaire les caprices de ses passions ou de son pouvoir égoïste. Voilà ce qui arrive pendant la guerre, pendant la paix. « Spéculation et vertige », dit Otto Glagau, au début de son solide ouvrage sur le bouleversement de la Bourse et de la Banque de Berlin (Leipzig, 1876), « telles sont les deux puissances, « sous la domination desquelles l'homme civilisé gémit, soupire, se consume et dépérit ». Le dynamiteur de Bremerhaven, Tho-

idée, le Roi était dans son gouvernement l'autocrate le plus déterminé, quoiqu'il se soit toujours proclamé publiquement le premier serviteur de l'État. Nous ne nions pas que ces paroles et autres semblables ne soient marquées d'un certain exclusivisime misanthropique, mais elles ne témoignent que trop d'une vérité bien connue de tous ceux qui n'ignorent pas la nature humaine. Démocrite dit que l'homme naît malade. Qu'est-ce que l'homme ? s'écrie un autre penseur païen ? L'image de la faiblesse, la proie d'un moment, le ballon du hasard, l'image de la mobilité, un mélange d'envie et de peine ; le reste, bave et bile. C'est cette vérité qui a été exprimée en ces termes : « Le monde se divise en coquins et en fous ».

mas, aujourd'hui presque oublié, s'est multiplié sous mille formes dans notre société : seulement le crime se cache sous des formes conventionnelles. Tout n'est qu'une affaire de force. Là où les sujets le *peuvent*, ils secouent le joug de l'obéissance, et là où les gouvernants le *peuvent*, ils concentrent toute la force entre leurs mains. C'est le succès qui justifie tout. Admirable spectacle que cette fourmilière d'Excellences indépendantes ! « Ils se poussent « se pressent, se tirent, se poursuivent, s'é- « pouvantent, se mordent, et tout cela pour « un morceau de pain », et pour pouvoir le manger comme il faut ! Voilà ce qu'on appelle l'idéal de l'humanité (1).

(1) Nous croyons superflu d'entrer plus à fond dans la description des plaies sociales, par lesquelles commence déjà à se manifester le « *Eritis sicut dii* ». Il suffit, pour les rappeler, de citer les paroles suivantes d'un historien de la civilisation : « Les sacrifices humains que demandaient autrefois la superstition... les caprices des princes, les guerres de cabinet, — c'est aujourd'hui la moderne civilisation libérale qui les exige aussi impérieusement, et sur une plus vaste étendue, et en plus grand nombre... autrefois aussi le paupérisme et la prostitution avaient existé sous des formes plus douces, mais ja-

5. — A qui l'Allemagne doit-elle le triste privilège d'avoir produit avec toutes les forces de l'esprit et de la science ce retour universel vers le paganisme? Amis et ennemis nomment aussitôt le penseur de Kœnigsberg, et la Critique de la Raison pure. Kant a exercé ici doublement, nouveau Copernic, son influence, d'abord, en réussissant à faire mettre de côté le Christianisme; puis, en *exaltant* l'homme.

Sans doute à cette époque le protestantisme avait déjà « spiritualisé » le Christianisme historique, c'est-à-dire que, au point de vue où il paraissait fait pour l'homme et en mesure de s'emparer de l'homme, il l'avait anéanti,

mais avec l'acuité d'aujourd'hui... L'augmentation frappante du nombre des suicides aujourd'hui comme dans les jours de l'ancienne Rome, — laquelle va de pair avec l'athéisme et la décadence de la religion dans le peuple, est un signe indéniable du temps, — de la domination du mal dans la société. Il y a un rapport qu'on ne peut méconnaître entre cet état de choses et la prostitution *intellectuelle* des hommes, qui vendent leurs pensées, sous la forme de leur plume, au plus offrant... L'historien de la civilisation est forcé d'avouer que, en réalité, le travailleur moderne, malgré son affranchissement politique qui, d'ailleurs, n'apaise pas sa faim, joue le rôle de l'esclave du temps passé » (Hellwald, *Hist. de la civilis.*, 783-5).

en même temps que, sous l'autre point de vue, il l'avait réduit à une opinion subjective. Dans la main des Réformateurs, le Christianisme ressemblait déjà à une fleur arrachée de sa tige, et qui effeuillée, vivait moribonde dans l'eau de la dépendance vis-à-vis de l'État. A l'époque de Kant, il restait surtout deux formes de « christianisme réformé », qui, dans leur exclusivisme repoussant, ne satisfaisaient ni l'esprit humain, ni encore moins la vérité. C'étaient le subjectivisme, sous la forme du *Piétisme*, inauguré par Spener, et le subjectivisme sous la forme de l'*orthodoxie* chicanière avec ses innombrables petits papes. Au dessus apparut, sorti du gouffre plus profond de l'esprit du siècle révolté par le protestantisme, un nouveau flot de subjectivisme, le frivole et léger *rationalisme*. A l'étranger, l'esprit d'opposition contre l'ancienne Église était allé jusqu'à sa dernière conséquence, l'empirisme éhonté, dont le domaine est le monde sensible; sous la forme du matérialisme français et du scepticisme anglais, il avait été importé en Allema-

gne, où il avait bientôt acquis le plus vaste développement, en raison de son étroite parenté avec leur esprit, dans les milieux protestants.

C'est au milieu de ce pêle-mêle confus que Kant parut, et, comme le dieu du poète, leva sa tête impassible (*placidum caput extulit undis*) pour imposer le calme aux éléments soulevés. Bon protestant, il ne voyait de salut que dans le subjectivisme (1). Sans réfléchir qu'on ne jette pas de l'huile sur le feu pour l'éteindre, il entreprit de venir à bout du mal produit par le subjectivisme, en donnant au subjectivisme un fondement plus solide et en le justifiant philosophiquement. C'est, en effet, là au fond toute la Critique de la Raison pure, avec toutes ses conséquences : morale autonome, religion rationnelle, etc. Le grand

(1) Menzel remarque à propos, dans son ouvrage sur la Littérature allemande (I, 282), que « Kant apparut à l'apogée de « cette émancipation et de cette culture protestante, qui ca- « ractérise son temps ; il était encore un vrai rejeton de la « Réforme » : il se fait dans ce jugement le porte-parole de l'opinion publique.

penseur croit avoir fait un chef-d'œuvre en coupant en deux par en haut l'arbre de la Raison : le bas, la tige, c'est-à-dire la raison pure et théorique, il en fit le fondement de l'*athéisme* ; le haut, la cime, c'est-à-dire la Raison pratique, qui flottait alors en l'air, il l'offrit pour asile aux cœurs épris de foi et de sentiment : mais l'une et l'autre partie fut soumise à l'esprit critique. *Divide et impera.* Le Christianisme fut toléré comme parasite sur le terrain de la Raison pratique.

6. — Par là Kant a frappé de mort le Christianisme positif.

Nulle part il ne se pose en ennemi déclaré du Christianisme. Au contraire, il assigne à la religion chrétienne le premier rang entre les autres « espèces de foi ». Il n'y a pas, c'est l'opinion de Kant, « différentes religions, mais « différentes espèces de foi à la révélation di- « vine et à ses doctrines statutaires, qui ne « peuvent émaner de la Raison, c'est-à-dire « différentes manières de nous représenter « sensiblement la volonté divine, pour qu'elle

« influe sur les caractères ; parmi ces formes, « le Christianisme est, *à notre connaissance*, « celle qui convient le mieux » (1). Quant à une révélation, au sens chrétien du mot, Kant la repousse plusieurs fois et de la façon la plus énergique. Il distingue « des lois purement morales », qui forment proprement la religion, et « des lois statutaires », c'est-à-dire telles qu'on peut les concevoir pour faciliter l'accomplissement du devoir. Tant, en effet, que les hommes ne sont pas assez forts, ils ne peuvent pas encore fonder sur la seule foi rationnelle une société ecclésiastique, et sont portés à admettre que c'est *Dieu* qui a fondé l'Église. Ainsi naît la croyance historique à la révélation. Ce n'est qu'au point de vue de l'Église, dont il peut y avoir diverses formes également bonnes, qu'il peut y avoir des *statuts*, c'est-à-dire des ordonnances tenues pour divines, lesquelles, pour l'appréciation purement morale de nos actes, sont arbitraires

(1) Conflit des facultés (*Œuvres*, x, 288).

et contingentes. « Considérer cette foi statutaire comme essentielle pour le culte di- « vin et en faire la condition sans laquelle « l'homme ne saurait plaire à Dieu, c'est une « illusion religieuse ». Il ne faut pas trouver étrange que ces vues, qui abondent dans les Essais « sur la Religion dans les limites de la Raison », aient mis Kant aux prises avec les théologiens orthodoxes de Kœnigsberg et même qu'il ait été dénoncé en 1794, au Roi de Prusse comme ennemi de l'Évangile (1).

(1) Kant traite toute *la Constitution de l'Église* comme un mal provisoirement encore nécessaire, mais qu'il faut travailler à détruire le plus tôt possible. Quant au passage insensible de la foi ecclésiastique à la domination universelle de la Religion, de la raison pure, il le caractérise en disant que c'est l'*approche de plus en plus désirée du Royaume de Dieu*. La fondation de l'Église est l'œuvre des *hommes*. Une Église ne peut être vraie qu'autant qu'elle renferme le principe en vertu duquel elle peut sans cesse se rapprocher de la foi rationnelle, et se dépouiller, avec le temps, de la foi ecclésiastique. Si les « employés » de l'Église perdent cela de vue pour s'appuyer au contraire sur la foi ecclésiastique et les statuts, alors apparaît le faux culte, la domination du clergé. Kant pense que la religion rationnelle seule peut servir de rempart à l'État contre l'Église chrétienne : « Là où, dit-il, les statuts de la foi sont « mis au nombre des lois constitutionnelles, règne un clergé

7. — Qui ne verrait pas encore clairement que Kant, malgré ses protestations, est absolument opposé au Christianisme positif, n'a qu'à se reporter aux transformations symboliques bien connues qu'il fait subir à ses doctrines fondamentales. Les *anges tombés*, c'est pour lui l'image sensible de ce fait incompréhensible, que l'homme, en dépit de la Raison, puisse être si peu d'accord avec la morale. *La chute* et le *péché originel*, c'est le fait intelligible, la subordination déraisonnable de la Raison à la sensibilité, de laquelle procèdent les actes mauvais qui apparaissent dans le temps; le *Christ*, c'est l'Idée de l'humanité, qui existe de toute éternité, et en vue de laquelle tout est fait; *la mort sur la croix*, c'est la

« qui croit pouvoir se passer très bien de la Raison, et de la « science de l'Écriture, parce que, seul gardien autorisé et in- « terprète de la volonté de l'invisible Législateur, il possède « exclusivement l'autorité pour faire obéir les préceptes de la « foi, et que armé de cette puissance, il peut bien commander, « mais non convaincre. Comme, en dehors de ce clergé, tout « le reste est peuple (laïque), en fin de compte l'Église do- « mine l'État, non par force, il est vrai, mais en agissant sur « les caractères » (*Œuvres*, x, 218).

figure de la conversion de l'humanité devenue parfaite, en tant que cette conversion implique douleur ; la *Trinité*, d'après Kant, consiste en ce que l'on sert Dieu sous le rapport de trois attributs moraux spécifiquement distincts, la sainteté, la bonté et la justice. La *prière*, « ce désir et ce parler clair pour soi- « même, dont presque tous ont honte », peut, quoique reposant sur une personnification illusoire, être provisoirement conservée, comme un moyen de s'exciter intérieurement.

La *Religion de la Raison pure* est pour lui ce qu'il y a de vrai dans le Christianisme, est pour lui la base large, sur laquelle non seulement catholiques et protestants, mais encore Chrétiens et Juifs peuvent se mettre d'accord. Nous lisons dans Kant ces paroles : « Catholiques et protestants éclairés peuvent « se considérer réciproquement comme des frè- « res dans la foi, sans néanmoins se confon- « dre, les uns et les autres attendant et tra- « vaillant dans ce but, que le temps, *grâce « à la protection du gouvernement*, rapproche

« de plus en plus les formalités de la foi de « la dignité de sa fin, j'entends de la Reli- « gion elle-même ; pour les Juifs eux-mêmes, « cela est possible, s'il apparait parmi eux, « comme aujourd'hui, des idées épurées en « matière de Religion » (1).

Kuno Fischer, l'éloquent porte-paroles du néo-paganisme déguisé en Christianisme, dit de la doctrine de Kant sur la Religion : « Con- « tre toutes les religions, elle s'identifie avec la « substance morale et l'idée du christianisme ; « elle a, dans le sein de l'Église chrétienne, « une attitude toute négative en face de la doc- « trine catholique, tout affirmative en face de « la substance du protestantisme » (2).

8. — On a souvent revendiqué pour Lessing la gloire d'avoir mis en honneur, dans les milieux cultivés et émancipés de l'Allemagne, le dédain pour la religion positive. Entre Kant et Lessing on ne peut méconnaître un étroit

(1) Conflit des facultés (*Œuvrès*, x, 307).
(2) Histoire de la philos. moderne (iv, 499).

rapport. S'il fallait montrer aux yeux dans un portrait vivant le chrétien de Kant, il suffirait de prendre le sage Juif Nathan, de Lessing : c'est l'incarnation de « la Religion de la bon- « ne conduite » de Kant. Lorsque Saladin lui demande quelle foi est la vraie, le Juif de Lessing répond exactement ce qu'enseigne Kant. La religion et la foi, c'est l'accessoire ; le fond du sac, c'est

« Que chacun délivré de préjugés, s'avance
D'un pas sûr dans la voie, où l'amour pur s'élance ».

Ces paroles du sage juge renferment déjà tout le Christianisme de Kant. « Il n'y a rien », dit K. Fischer, « en quoi Lessing ait plus devancé « les théories émancipatrices de son temps « que dans ses théories religieuses ; il n'y en « a point où il se soit plus rapproché de la « philosophie critique ».

Mais c'est en vain que dans Lessing on cher- cherait à la religion de la raison pure un fon- dement plus profond. Ce fondement, c'est Kant qui l'a fourni. Pour remplacer le Chris-

tianisme démonétisé, Lessing propose le « bien agir ». Kant aussi, mais il a soin de donner au « bien agir » le support le plus acceptable possible. Dans la place vide il met l'*intérêt de la raison et son instinct immanent*, puissance dont l'homme n'a pas de peine à s'accommoder, et qui a néanmoins quelque chose d'imposant. En ceignant d'un nimbe d'idéale perfection cet instinct de la Raison qu'il faut satisfaire, il aide des milliers de gens à passer de leurs doutes chrétiens au paganisme, qui se donne comme « religion de la Raison pure ». Dans le système de Kant, la religion apparaît purifiée et débarrassée de tous les accidents en même temps que comme une chose dont chacun peut, selon les besoins de son tempérament, aussi bien amoindrir que renforcer l'utilité et la nécessité. En quoi il est plus prudent que Lessing, de laisser à la religion l'*apparence du Christianisme*. Lessing *hait* le Christianisme positif; dans une lettre à Mendelssohn, il appelle le système orthodoxe « le plus affreux édifice d'absurdités » qui

existe. Il ne veut pas entendre parler de moderniser cet édifice ; il veut le laisser debout jusqu'à ce qu'il croule de lui-même. Pour lui, la Religion de la Raison est le soleil ; le Christianisme est une chandelle de suif, qu'il faut laisser se consumer jusqu'à complet épuisement ; la révélation chrétienne n'est, à ses yeux, qu'un manuel scolaire élémentaire hors d'usage. Il n'en est pas de même de Kant. Il parle avec beaucoup de respect de la religion chrétienne ; avec l'air d'un ami il se glisse dans la maison qu'il veut faire sauter. A la place de Lessing, Kant aurait certainement fait de Nathan non un Juif, mais un prédicateur protestant. C'est surtout parce que Kant se montre si ami du Christianisme, qu'on peut s'expliquer que les grands succès du siècle de l'émancipation ne peuvent se rattacher qu'au nom de Kant. « Les idées naturalistes », dit C. Biedermann, « qui, sous la forme où « elles avaient passé d'Angleterre et de France « en Allemagne, n'avaient dans ce dernier « pays, à cause de leurs conséquences trop

« crues et de leur opposition au caractère idéa-
« liste du peuple, trouvé que peu d'accueil,
« prirent alors, *en revêtant la forme scientifi-*
« *que du criticisme*, un développement immense
« et une influence invincible, et, après s'ê-
« tre pénétrées de cette doctrine, acquirent
« une force nouvelle et comme un nouvel éclat.
« Comme, d'ailleurs, en matière de religion,
« le criticisme encourageait les progrès des
« tendances négatives ou critiques, il satisfit
« aussi un besoin politique de ce siècle tout
« en *faisant illusion*, (*par son système même*
« *de juste milieu*), *à ses adhérents sur les con-*
« *séquences directes de ces tendances*, et les te-
« nant dans cet état de demi-savoir et d'indé-
« termination qui va si bien à l'esprit alle-
« mand. Le mot d'ordre : Liberté et égalité !
« dont les échos nous arrivaient si puissants
« de l'autre côté du Rhin, retentit dans la Cri-
« tique de la Raison pure, qui prêchait l'au-
« tonomie de la Raison humaine, en même
« temps qu'elle élevait l'idée de liberté à la
« hauteur du principe de l'existence humai-

« ne.... On caractériserait bien l'attitude que
« prit le criticisme en face de l'esprit général
« de son siècle, en particulier du peuple al-
« lemand, en même temps que le principe de
« sa vaste et puissante influence, en disant
« que, d'une part, il se fit l'organe des idées
« de progrès, principalement en religion et
« en politique, tandis que, d'autre part, il ra-
« mena ce progrès à une étendue déterminée
« et le circonscrivit dans des limites, qui cer-
« tes se trouvaient souvent en complète oppo-
« sition avec le principe même, et qu' enfin, ce
« furent ce demi-savoir même et ce double
« aspect de la doctrine, qui lui valurent une
« aussi grande influence ; car si l'audace des
« principes entraînait les amis du progrès in-
« défini, les trembleurs aussi trouvaient dans
« les applications limitées, où étaient res-
« treints ces principes, un refuge assuré pour
« leur indécision et leur faiblesse » (1).

9. — Peut-on douter que l'action déchris-

(1) La philosophie allemande, Leipzig, 1842 (I, 419).

tianisatrice de Kant ait son principe vital dans la Critique de la Raison pure ?

Celui qui met réellement en question, comme le fait la Critique de la Raison pure, la compétence des facultés cognitives de l'homme, et qui conteste à la connaissance humaine son véritable domaine, met à priori l'homme hors d'état de prendre une connaissance de la réalité extérieure, telle que le Christianisme la suppose. Celui qui ferme hermétiquement à la réalité l'entendement, cette faculté qu'a l'homme de connaître le suprasensible, lui interdit ce grand royaume des réalités suprasensibles, (qui forment la base et l'essence du Christianisme) et l'entoure d'une muraille de la Chine (1). Celui qui fausse tous les modes objectifs que nous connaissons (par exemple, le principe de raison suffisante, les

(1) « Kant osa », dit Schopenhauer, « déduire de sa doctrine « l'indémontrabilité de tous les dogmes qu'on avait jusqu'alors « si souvent démontrés (Dieu, l'âme immortelle). La théologie « spéculative et la psychologie rationnelle qui lui est étroitement unie, reçurent de lui le coup mortel. Depuis lors elles « ont disparu de la philosophie allemande *et il ne faut pas*

idées de temps et d'espace), et en fait de pures empreintes subjectives ; celui qui, subjectivant ainsi tout le fait de la connaissance, rêvant des jugements synthétiques à priori cherche à prouver que c'est l'homme qui crée tous les objets de la connaissance ; celui qui, en conséquence, trouve le principe dernier de la connaissance humaine non dans un état de choses objectivement réel, mais dans une activité subjective, celui-là doit regarder comme indigne de l'homme qu'il se *subordonne* à la vérité connue, de la manière que demande le Christianisme. Celui qui fait de l'homme le Créateur de l'univers phénoménal, ne laisse pas de place au Créateur supramondain. Celui qui enseigne que tout ce qui est derrière les phénomènes sensibles, est le Royaume de l'X inconnu, celui-là refuse de rien savoir des grandes œuvres de Dieu pour notre salut et

« *s'y laisser prendre, si çà et là le mot est conservé puisque* « *la chose est abandonnée*, ou si un malheureux professeur de « philosophie tremble devant son maître et envoie promener « la vérité » (Le monde en tant que volonté et représentation, I, 502).

notre félicité; et pourtant c'est la connaissance et l'imitation de ces œuvres qui constituent le Christianisme pratique.

C'est ainsi que la Critique de la Raison pure ferme tout accès au Christianisme. Mais ce n'est pas tout encore.

10. — Avec la même lisière le grand critique conduit les fidèles ouailles vers *l'idole* de ce paganisme extrême, qui se dresse au milieu de nous, et dans lequel chacun git dans la poussière aux pieds de l'homme, fétiche du moi personnel.

Kant n'a pas été seul à travailler à cette œuvre. Le culte hypocrite de l'humanité révoltée contre Dieu est un produit de la Réforme. Strauss fait « à la civilisation laïque et philosophique de l'incroyant XVIIIe siècle » l'honneur d'avoir pleinement et complètement transformé l'humanité (1).

Si Kant n'est pas le premier, du moins il est le plus remarquable entre tous les perturbateurs qui ont le plus activement poussé à l'apothéose de l'homme. Dans le chaos de oppositions et des contradictions qui déchiraient son siècle, il voulut trouver un point fixe, d'où il pût dériver l'ordre et l'unité. Au lieu de recourir à *Dieu*, centre de toute existence, il chercha le salut dans *l'homme*. Il en appela au sentiment de la dignité personnelle, au désir égoïste, qui s'élève dans le cœur de tout homme, de pouvoir dire : *Je me dois à moi-même sous tous les rapports*. C'est là qu'il crut avoir trouvé le remède, et c'est pourquoi il fait de l'homme la source du droit, de la morale, de la vérité. Pour lui, l'homme est la puissance absolument libre ; tout bien doit procéder de l'homme par le moyen de l'éducation. J.-J. Rousseau ayant présenté dans l'Emile (1762) cette même théorie de l'éducation à l'Europe savante, le petit homme sec de Kœnigsberg fut saisi d'enthousiasme. Le portrait de Rousseau était le seul ornement de son cabinet de travail, et il ne perdait aucune occasion de manifester sa préférence pour

(1) L'ancienne et la nouvelle loi, p. 85.

Rousseau et son intérêt pour l'homme de la nature.

C'est dans Kant que nous trouvons le culte de l'humanité sous sa forme scientifiquement systématique. Dans sa théorie de la Religion il rapporte à l'humanité les attributs que le fidèle chrétien reconnaît au Christ ; pour Kant, le Christ est le symbole de l'humanité, le prototype éminemment raisonnable de l'humanité. Dans sa *Doctrine du droit et de l'État*, il nous représente l'homme comme un être absolument indépendant, qui (considéré comme partie *de l'État*) s'impose volontairement quelques limites comme *devoirs de droit* (1).

(1) La jurisprudence moderne garde des traces évidentes de l'influence de Kant. L'uniforme de fonctionnaire que porte le Dieu d'aujourd'hui, a été coupé dans l'atelier de Kœnigsberg Kant faisant entrer l'homme comme souverain absolument indépendant dans la vie sociale, ne dérive pas le droit, avec les devoirs de droit correspondants exigibles, de la nature et de la morale ; il n'admet d'autre source première et originelle du droit que l'État. Il définit le droit « l'ensemble des conditions, « d'après lesquelles le libre arbitre de l'un entre en rapport « avec le libre arbitre de l'autre d'après une loi générale de « liberté » (Introd. à la science du droit x, 33). La loi suprê-

En morale, il ramène la loi fondamentale à la formule : Agis de « manière à traiter toujours « l'humanité, aussi bien dans ta personne que « dans celle de tout autre, comme une fin « et jamais comme un moyen » (Fondements de la Métaphysique des mœurs, 2e section, *Œuvres*, VIII, p. 57). L'accomplissement du devoir n'est qu'un hommage rendu à son propre moi. « L'humanité dans sa personne est « l'objet de l'estime que l'homme peut exiger « de tout autre homme ».

Si nous cherchons le fondement dernier que

me du droit est celle-ci : « Agis au dehors de manière que le « libre usage de ton libre arbitre puisse coexister avec la liber- « té de chacun d'après une loi ». Le droit et la loi étant complètement isolés du terrain moral, le devoir de droit est un devoir *tout extérieur* : il consiste seulement en ce que celui qui ne respecte pas librement le droit, peut y être contraint. Les devoirs de droit sont des devoirs de contrainte, rien de plus. Souverains avec leurs droits absolus, les hommes, considérés à l'état de société naturelle, ne sont pas encore dans *l'état de droit :* ce n'est que par la justice publique que le droit se manifeste. En face de l'individu se dresse le droit de l'État et *la valeur absolue de ses lois*. D'après Kant, la loi de l'État ne peut jamais être injuste. L'État, comme volonté générale, est pour lui absolument souverain. La puissance législatrice n'appartient qu'à la volonté du peuple réuni.

Kant assigne au culte de l'humanité, nous le trouvons dans la Critique de la Raison pure, C'est là, en effet, qu'il donne à l'homme, pour ainsi dire en principe, une existence tout active et indépendante, en faisant de la Raison l'auteur de toute vérité, la créatrice du monde phénoménal et le juge en dernier ressort de toute connaissance. C'est l'homme qui se fait son monde, car ce qu'il connait, n'est que le produit de sa faculté de connaître.

L'ancienne école juridique, à laquelle surtout nous pensons ici, a amené dans le sens pratique des juristes, surtout tels que Savigny, une réaction bien fondée : c'est l'*école historique*. On rejeta les théories philosophiques et on partit du droit historique comme base. Mais dans l'école historique elle-même se retrouve clairement l'influence puissante de Kant. L'existence d'un droit naturel proprement dit est plusieurs fois niée ; toute législation est dérivée de la volonté du peuple (par le moyen du droit coutumier) ou de la puissance législatrice de l'État. Si l'on demande en vertu de quel principe entre deux individus sans lien d'État, il ne peut pas être question d'un rapport de droit proprement dit, uniquement fondé sur le droit naturel, voici ce qu'on nous répond : Il manque au concept de droit l'exigibilité nécessaire, et ce n'est que grâce à cette exigibilité qu'on comprend la puissance extérieure, c'est-à-dire physique, par opposition à la puissance intérieure *ou titre de droit* (titre légal), avec emploi de la force. Mais qui ne voit combien cette concep-

Restreindre le domaine du connaissable à l'expérience sensible, c'est en conséquence prendre comme règle de vie : Contente-toi du sensible ; mets-toi à ton aise dans ce beau monde, où l'homme est ce qu'il y a de plus élevé; que ce qu'on ne sait pas, ne t'échauffe pas. Celui pour qui connaître et savoir ne sont

tion du droit et cette opposition exagérée du droit et de la morale est dans le plus étroit rapport avec la définition de Kant ? Lui aussi n'envisage pas le droit comme une obligation intérieure, mais comme une contrainte extérieure (Cf. Meyer, les Principes de la moralité et du droit, dans les Stimmen aus Maria Laach, 1re série, t. XI, Fribourg, 1868, p. 132).

Lorsque Kant parle de l'*origine de l'État* et du gouvernement, l'éminent critique sort un peu de son rôle. Il est réjouissant de voir comment l'homme, qui passe le niveau impitoyable de sa critique sur tout ce qu'il y a de plus solide, de mieux établi, fait ici par crainte de la Police, une exception et soutient la thèse de « l'esprit borné des sujets ». Le sujet ne *doit pas* perdre son temps à épiloguer sur cette origine (comme si c'était un droit dont on puisse douter sous le rapport de l'obéissance due à cette puissance), dit Kant (Théorie du droit, IX, 164). Il parle des « discussions subtiles qui mettent l'État en danger ». Le « citoyen » est donc pour le professeur de Kœnigsberg, la seule chose au dessus du Philosophe. Kant, absolument comme Hobbes et Rousseau, admet un « contrat libre » comme base de la société civile. Le contrat social n'est pas pour lui un fait historique, mais une conception qui sert de fondement au droit public.

autre chose que construire et ajuster, élève le *moi* au dessus de toute vérité solide donnée; il lui met en main la vérité comme un jouet, pour l'amuser afin qu'avec la cire il pétrisse la science à son gré: plus les systèmes sont variés et contradictoires, plus brillante apparait la majesté du *moi*. Celui qui enseigne que notre connaissance ne doit pas se régler sur les choses, mais bien les choses sur nous, enseigne en conséquence que la moralité n'a pas de règle objective et que l'homme est à lui-même sa loi; en conséquence

Pareillement, quant à l'importance de la Religion pour l'État, Kant a devancé les idées modernes. La Religion joue seulement le rôle d'un moyen utile. Lange, parlant de Voltaire comme publiciste, dit : « Il y a évidemment chez lui le germe « vague et confus de l'opinion de Kant, quand il revient à la « thèse qu'expriment si vivement les paroles bien connues : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. Voltaire est « d'avis que si Bayle, qui croit possible un État athée, avait à « gouverner cinquante ou soixante paysans, il ferait aussitôt « prêcher la doctrine de la rémunération divine » (Hist. du matérial., I, 304). Telle est, aux yeux de Kant, l'unique importance de la religion pour l'État; tout, tant en privé qu'en public, doit se grouper autour de la nature raisonnable, de la dignité de l'homme, de la valeur de la personne.

encore, que la foi et la religion ne doivent pas se régler sur la vérité religieuse, mais que c'est la vérité religieuse qui doit se régler sur les sentiments de foi et de religion. L'homme est ainsi puissance souveraine dans le monde de la science, de la morale, de la politique, de la religion. Le veau d'or du paganisme moderne est tout prêt.

Le résultat de nos études se réduit à quelques mots. Pour bien comprendre une époque, il faut saisir les idées qui la dominent, étudier sa science, sa philosophie. Nous avons vu que toute la science, qui mène le temps présent, si elle n'a pas toujours cherché expressément sa base profonde dans Emmanuel Kant, l'y a néanmoins trouvée, et que tout l'édifice du Kantisme repose sur la Critique de la Raison pure. Si cette Critique tombe, tout le système philosophique de Kant s'écroule, et, si ce système s'écroule, tombe aussi la base la plus essentielle de la science moderne.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Typ. M. Schneider, 185, rue de Vanves — Paris.



